الجواب الناطق الصادق

بحل شبه كتاب الفائق فيما خالف فيه
ابن الملاحمي مذاهب الزيدية في الإمامة

تأليف
محمد بن أحمد بن الوليد القرشي

تحقيق وتقديم
د. فيصل عون

الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

أبو عبدالله القرشي، محمد بن أحمد بن
إبراهيم، ١١٥٠ ـ ١٢٠٣
الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق
فيما خالف فيه ابن الملاحمى مذاهب الزيدية فى
الإمامة/ تأليف محمد بن أحمد بن الوليد القرشى؛
تحقيق: فيصل عون. ـ القاهرة: الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ٢٠١٠.
١٠١ص ؛ ٢٠ سم. ـ (عام)
تدمك ٦٤٠ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الزيدية (الشيعية)
أ ـ عون، فيصل/ محقق ومقدم
ب ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٦٦٣/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 -640 - 0

ديوى ٢٤٧,٧

كلمات لابد منها

هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ كتبه المؤلف «محمد بن أحمد بن على بن الوليد القرشى + ٦٢٣هـ.» الزيدى المذهب، كتبه المؤلف لكى يرد من خلاله على آراء «ركن الدين محمود الملاحمى» (٥٣٦هـ.) المعتزلى، والذى اشتهر من خلال كتابيْه «المعتمد فى أصول الدين» الذى حققه كل من «مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونج» (لندن، ١٩٩١م) وكتاب «الفائق فى أصول الدين» الذى قمنا بتحقيقه (مركز تحقيق التراث ـ دار االكتب ، ٢٠١٠م).

موضوع هذا الكتاب هو «مشكلة الحكم (الإمامة)»، بين الزيدية وبين المعتزلة، كما عبر عنها محمود الملاحمى، الذى ينتمى إلى الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. والكتاب كما هو واضح يناقش مشكلة حيوية مهمة (الفكر السياسى)، الأمر الذى دفعنا إلى كتابة تصدير عام للصلة بين الأخلاق والسياسة من جهة، والحديث

عن الفكر السياسى عند علماء الكلام وخاصة الزيدية والمعتزلة من جهة أخرى. والكتاب يلقى الضوء على الفروق الرئيسية بين الزيدية (الشيعية!!) وبين الفرق الشيعية الأخرى، لأن الخلافات بين الزيدية وبين الإسماعيلية والشيعة الإمامية، أدت إلى أن تُخْرِجَ الفرقُ الشيعيةُ الزيديةَ من دائرة التشيع!! من هنا تأتى أهمية هذه الدراسة التى مهدنا بها لهذا النص الذى لم ينشر من قبل، حسب علمنا.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

١ ـ بين الأخلاق والسياسة:

إذا كانت غاية علم الأخلاق تحقيق الفضيلة داخل المجتمع، سواء على مستوى الفرد والأسرة والدولة، فإن غاية الفلسفة السياسية تحقيق العدالة داخل المجتمع. ويصعب على الباحث أن يقرر أيهما أولى بالبحث والدراسة ... هل الأولوية لتحصين الفرد أخلاقياً، أم أن الأولوية لتحصينه سياسياً. هل نبدأ بتأسيس الفرد أخلاقيا أم بتأسيسه وتربيته من الناحية السياسية ... هل الأهم داخل المجتمع تحقيق العدالة أولاً ثم الفضيلة ثانياً، أم أن الأهم هو إيجاد الفرد الفاضل أولاً ثم تحقيق العدالة على المستوى السياسى له ولأقرانه ثانيا... وباختصار هل نبدأ بالإصلاح السياسى أم بالإصلاح الأخلاقى[١]؟

هذه، فيما أرى، ليست مشكلة ولكنها إشكالية. إشكالية يصعب البت فيها برأى قاطع وحاسم، بحيث يكون موضع رضى وقبول من الجميع، وأحسب أنها مسألة جدلية لأنه لا أحد ينكر أن الفرد الفاضل هو العامل الرئيسى فى تنفيذ القانون وتطبيقه، وعدم الالتفاف عليه، ومن ثم فإن الفضيلة تؤدى إلى تحقيق العدالة فى نهاية المطاف. على أن العدالة نفسها، من حيث هى قيمة سياسية، تؤدى فى النهاية إلى وجود الرجل الفاضل، سواء جاء سلوكه بباعث حقيقى من عمل الفضيلة، أو جاء تحت ضغط الجزاءات الاجتماعية والقانونية، والتى من شأنها أن تجبره على أن يكون فاضلاً أمام المجتمع. لكن لا شك أن الفضيلة والعدالة مطلوبتان بحسبانهما قيمتين أساسيتين لا غنى عنهما لأى مجتمع يسعى نحو التقدم والازدهار، وخاصة أن الإنسان، كما قال معظم الباحثين، كائن اجتماعى يصعب عليه، بل يستحيل عليه، أن يعيش بمعزل عن الجماعة، ومن ثم فإن الحوار بينهما كان، وسيظل، قائماً. هذا الحوار يقتضى أن يكون الفرد فاضلاً فى علاقته بالآخرين من جهة، وأن تكون السلطة السياسية ـ فى عين الوقت ـ عادلة مع مواطنيها من جهة أخرى.

والحديث عن علاقة الفرد بالدولة، أو لنَقُلْ بالسلطة الحاكمة، بدأ منذ فجر التاريخ الإنسانى. والمتتبع للفكر الشرقى القديم يعلم علم اليقين أن المصطلحات الأخلاقية والسياسية كانت شائعةً فى الخطاب الشعبى للمجتمعات الشرقية... حيث تحدثت هذه المجتمعات عن الخير والشر والضمير، والعدالة، والخطيئة،

والحقوق، والواجبات... وما إلى ذلك من قيم أخلاقية وسياسية نبيلة.

٢ ـ مصر:

فيما يتعلق بالفكر المصرى القديم نجد أنه سعى إلى «تحصين» الفرد أخلاقيا فى تعامله مع الآخرين (الجماعة). ويكفى هنا أن نشير إلى أن «فجر الضمير» الإنسانى بدأ، أول ما بدأ، فى مصر. ففى أكثر من نقش مصرى قديم يرجع إلى القرن السادس والعشرين قبل الميلاد نطالع إنى لا أقول كذباً لأنى كنتُ إنساناً محبوباً من والده، ممدوحاً من والدته، حسن السلوك مع أخيه، ودوداً مع أخويه (٢).

كذلك نقرأ قول «بتاح حتب» لابنه منذ القرن السابع والعشرين قبل الميلاد. يقول هذا الوزير، ناصحاً ابنه، لا تكن متكبراً بسبب معرفتك، فشاور الجاهل والعاقل، لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها إن المستمع (العاقل) هو الذى يحبه الإله، أما الذى لا يستمع فإنه هو الذى يبغضه الإله. إن ثروة المرء العظيمة عقله. فما أفضل الابن عندما يصغى لأبيه، والابن إذا وعى لما يلقيه عليه والده، فإنه لن يخيب فى مشروع من مشروعاته.

أما على المستوى السياسى فنجد أقوالاً ومواقف كثيرةً تتحدث عن العدالة التى ينبغى أن تسود بين السلطة الحاكمة وبين الرعية. فها هو «الفلاح الفصيح» يواجه الحاكم «رنزى» قائلاً له: لقد نُصِّبْتَ لتسمع الشكاوى، وتفصل بين المتخاصمين، وتضرب على يد السارق. ولكنك تتحالف مع السارق... لقد نُصِّبْتَ لتكون سداً

للرجل الفقير يحميه من الغرق، ولكن انظر فإنك أنت فيضانه الجارف...إلخ. ثم يقول، فى خطبة لاحقة، «اقضِ على الظلم، وأقمْ العدل، وقدِّم كل ما هو خير، وأصلح كل شىء»(٣).

٣ ـ الهند:

فإذا ما تركنا الفكر المصرى القديم نجد أن الحضارة الهندية قد تحدثت كذلك، بشىء من التفصيل، عن الفلسفتين: الخلقية والسياسية... فقد تحدثت عن الطهارة الداخلية للفرد، وعن الفضيلة السياسية وارتباط هذه الفضيلة بالوضع الطبقى لكل فئة من فئات المجتمع الذى توجد به أربع طبقات: طبقة «البراهمة» وهى طبقة الحكام، تليها طبقة الجند «الكاشتريا»، ثم طبقة «الويشا» أو «البيش» والمقصود طبقة الزراع والمنتجين، وأخيراً تأتى الطبقة الرابعة فى نهاية السُّلَّم الاجتماعى، وأقصد بها طبقة «الشودرا» أى طبقة العبيد والخدم.

٤ ـ الصين:

نجد أن الحديث عن الأخلاق والسياسة احتل مكانةً كبيرة لدى الحضارة الصينية القديمة. ويكفى هنا أن نشير إلى «حكمة» كونفوشيوس المأثورة والتى لها دلالاتها الأخلاقية والسياسية: فى العالم المتحضر نجد المجتمع زاخراً بالأعمال السامية، أما فى العالم المتأخر فنجد المجتمع زاخراً بالخطب الرنانة(٤). لقد خصص كونفوشيوس محاوراته كلها للحديث عن المجتمع الصينى، عن كل ما يخص الفرد والدولة، وعلاقة السلطة الحاكمة بالمحكومين: إن

الحاكم الظالم لن يكون موضع قبول أو احترام من رعيته، بل سوف تسعى هذه الرعية إلى التخلص منه. وقد سُئل كونفوشيوس: كيف يكون الحاكم مهيباً عادلاً؟ أجاب: بعظيم فضائله وجليل أعماله... من عظمت فضائله، وجَلَّت أعماله، استضاءت أركان مملكته بالعدل والسلام [٥]. وفى موضع آخر يقول: إن توكيل السماء للحاكم ليس أبدياً. وهذا يعنى أن الحاكم يظل متمتعاً بالتوكيل الإلهى طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبه بالخير، كما يفقد هذا التوكيل عندما ينتهج سياسة الظلم. إن بقاء الأمير أو الحاكم متوقف على رغبة الله أو إرادته، وإرادة الله هى إرادة الشعب، فإذا نال عطف الشعب وحبه فإن الله العلى السامى لا يصب غضبه عليه، ومن ثم لا يفقد دولته[٦].

٥ ـ اليونان:

أما فى اليونان... وبالتحديد فى الفلسفة اليونانية فنجد أن الحديث عن فضيلة العدالة، سواء على المستوى الأخلاقى والسياسى، احتل مكانةً بارزةً... فقد تناولها كل من أفلاطون وأرسطو، بوجه خاص، فى غير مؤلف من أعمالهما الكبرى:

أ ـ أما عن أفلاطون فقد كتب عن فلسفته السياسية ثلاث محاورات هى: الجمهورية، القوانين، ثم السياسى. لقد حاول إيجاد نموذج «مثالى» للمدينة الفاضلة، لأن المدن الظالمة تقضى على العدالة والحب، كما تقضى على الحكماء والمبدعين الذين تتبدد طاقاتهم فى المدن الظالمة. لذلك وجدنا أفلاطون يبدأ حديثه فى

السياسة بتحديد مفهوم «العدالة» التى ينبغى أن تسود على المستوى الفردى وعلى المستوى العام (الجمعى) فى آن واحد «إن من المستحيل أن ندرس الإنسان دون أن ندرس فى الوقت نفسه المدينة التى هو جزء منها»(٧).

فى هذا الصدد تحدث أفلاطون عن أعضاء المدينة الفاضلة: (أ الجمهور، ب الجنود، جـ ثم الحكام أو أولياء الأمور) وكان منطقياً أن يسند أفلاطون الحكم فى المدينة الفاضلة إلى طبقة الفلاسفة أو الحكماء. لقد كان أفلاطون حريصاً كل الحرص على مبدأ «التخصص»، لأن من يجيد عمل كل شىء، فإنه ـ فى الحقيقة ـ لا يجيد عمل أى شىء. لهذا كان مبدأ تقسيم العمل طبقا للتخصص أمراً بالغ الأهمية فى المدينة «الفاضلة».

بعد هذا، نجد أن أفلاطون يعرض بعض أشكال الحكم. لقد تحدث عن النظام الديمقراطى، والنظام «الأوليجاركى» (الرأسمالى)، والنظام التيموقراطى (العسكرى)، والنظام «الديكتاتورى» (حكم الطاغية) ... هذه كلها أنظمة انتهى أفلاطون إلى أنها فاسدة. أما النظام الأمثل الذى يراه فهو حكم الفيلسوف، الذى يحقق العدالة للجميع، من حيث إن الفيلسوف يحكم بمعزل عن الهوى والمنفعة والمصلحة. إن أحكام الفيلسوف تصدر عن القراءة العقلية الموضوعية لما يتناوله من مشكلات أو قضايا. إن هدف أفلاطون فى النهاية هو الوصول إلى «التصورات الكلية» التى تتعلق بالمهايا المجردة(٨).

أما النظام الذى يحكم من خلاله الفلاسفةُ المدينةَ فهو النظام «الشيوعى» كما يقول أفلاطون. إن هذا النظام من شأنه أن يقضى على الصراع بين الأفراد، إن نساء محاربينا يجب أن يَكُنَّ مشاعاً للجميع. فليس لواحدة منهن أن تُقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم، وليكن الأطفال أيضاً مشاعاً، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه(٩).

ويعود أفلاطون مرّة أخرى للتأكيد على ضرورة أن يكون الفلاسفة هم الحكام بقوله «ما لم يُصبح الفلاسفة ملوكاً فى بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله»(١٠).

وينبغى أن يكون معلوماً أن الفلاسفة لا يتكالبون ولا يسعون إلى حكم المدينة، بل ينبغى على سكان المدينة كلها أن يقفوا على عتبات الفلاسفة، راجين منهم حكم المدينة، لأن الأمر الطبيعى يقتضى أن يسعى كل من كان صاحب حاجة إلى من يتوسم فيه قضاء هذه الحاجة. إن الأمر الطبيعى أن يطرق كل من كان فى حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم فى حاجة إليه لكى يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلاً فى أشد الحاجة إليه(١١). ويشبه أفلاطون علاقة الحاكم هنا بالمحكومين بالعلاقة بين قبطان السفينة وركابها(١٢).

ب ـ أما عن أرسطو فإن فلسفته السياسية جاءت مباينةً، إلى حد كبير، لفلسفة أفلاطون السياسية. إن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الاتجاه المثالى، الذى تزعمه أفلاطون وبين الاتجاه العقلى «الواقعى» التجريبى الذى تزعمه أرسطو، حيث راعى الواقع إلى حد كبير للغاية، وهو الواقع الذى تجاوزه كليةً أفلاطون حينما نادى فى الجمهورية بشيوعية النساء والمال، لأنه أراد القضاء على «الأسرة» التى هى ـ عندنا ـ نظام فطرى، طبيعى، اجتماعى، لا غنى عنه لتكوين المواطن الصالح. ففى النظام الأسرى تنمو وتترعرع أنبل المشاعر الإنسانية. أضف إلى هذا أنه من غير الممكن أن يحكم الحاكم المدينة فى غيبة (بمعزل) عن القانون، كما سعى إلى ذلك أفلاطون(١٣).

على كل حال، فإن على أنقاض نظرية أفلاطون السياسية جاءت آراء أرسطو لتعالج كل المثالب التى أُخذت على فلسفة أفلاطون السياسية. لقد صاغ أرسطو نظريته من خلال انغماسه فى الواقع السياسى المعاش، حيث جاءت آراؤه مبنيةً على ضوء واقع السياسة المعاش، والإفادة من التجربة الحية التى عاشها أرسطو فى كنف الأمير «فيليب» الذى طلب من أرسطو أن يقوم بالإشراف على تربية ابنه «الإسكندر». لهذا فإن أرسطو اهتم بالجزئى (الفرد) قبل اهتمامه بالكلى (الدولة). وهذا فحواه أن أفلاطون، إذا كان قد دَمَجَ، بل وضحَّى بالفرد فى سبيل الدولة، فإن أرسطو على العكس من ذلك، اهتم بالفرد فى المقام الأول، ومن ثم بالأسرة. وهذا له دلالته، سواء من الناحية الأخلاقية والسياسية. إن الاهتمام بالفرد

فحواه الاهتمام بالأخلاق ... ولما كانت الدولة هى فى النهاية محصلة لجميع أفرادها... فإن البناء الأخلاقى والسياسى آنذاك سوف يكون قوياً ومتيناً، طالما كانت اللبنة الأولى فى جدار الدولة (الفرد) هى كذلك.

لقد أخذ أرسطو على أفلاطون جعله السلطات كلها فى قبضة الفيلسوف الحاكم. ونتيجة لذلك دعا أرسطو إلى الفصل بين السلطات الثلاث: القضائية، التشريعية، ثم التنفيذية[١٤].

كذلك ذهب أرسطو ـ على النقيض مما ذهب إليه أفلاطون ـ إلى أن الضامن لوجود العدالة هو سيادة القانون أو الدستور، وتطبيقه على الجميع بغير استثناء. فعن طريق الدستور ينال كل فرد حقوقه كاملةً. وعن طريق هذا الدستور يضمن المجتمع أيضاً حقوقه تجاه مواطنيه. وباختصار فإن الدستور هو الذى يوضح ويضمن الحقوق والواجبات لكل من الفرد والدولة. إن القانون، كما هو معروف، هو العقل مجرداً عن الهوى. ولهذا فإنه يحدد، بطريقة موضوعية، العلاقة بين الحاكم وبين المحكوم، بمعزل عن الأهواء والرغبات والميول والمصالح الذاتية.

لهذا أكد أرسطو على ضرورة أن يحكم الحاكمُ المدينةَ من خلال قانون عام يرضاه الجميع. وفى هذا إشارة إلى نقد أرسطو لما ذهب إليه أفلاطون من أن الفيلسوف ينبغى أن يحكم دون أن نُكبِّلَه، بمجموعة من القوانين، لأن الفيلسوف هو المشرِّع لهذه القوانين. يقول أرسطو «وعلى رغم ما قيل فى ذلك فإنه حيث يكون القانون

عاجزاً، فإن فردا واحداً لن يكون أبداً أقدر منه. إن قانوناً عرف أن يُبصِّر الحكام يمكن أن يُفوِّض إلى حسن ذوقهم وعدالتهم الحكم فى كل الحالات التى يسكت عنها وتنظيمها، بل أكثر من هذا إنه يخولهم حق إصلاح أخطائه متى دَلَّت التجربة على وجه الصلاح الممكن...(١٥).

على أن ثمة جانباً آخر أرى أنه من الجوانب المظلمة فى فلسفة أرسطو. فمع أن أرسطو فيلسوف عقلانى، إلى أقصى درجات العقل، إلا أنه كان أسيراً للعادات والتقاليد الاجتماعية (ثقافة المجتمع). إنه لم يستطع أن ينقد الأوضاع الجائرة والظالمة اجتماعيا، حيث اعتبرها أوضاعاً طبيعية «فطرية» من المحال الثورة عليها أو تبديلها، من ذلك، على سبيل المثال، وضع المرأة فى المجتمع اليونانى، ووجود النظام الطبقى الذى بلغ ذروته السيئة فى التعامل مع العبودية (الرق) على أنها جزء من النظام الطبيعى" يلزم بالضرورة التسليم بأن بعض الناس يكونون عبيدًا أينما كانوا، وأن آخرين لا يكونون مثلهم فى أى مكان. كذلك الشأن فى الشرف... إنه يوجد بفعل الطبع عبيد وأناس أحرار... هذا التمييز يبقى قائما كلما كان نافعاً لأحدهما أن يخدم باعتباره عبداً، وللآخر أن يحكم باعتباره سيداً. بل يمكن أن يؤيد آخر الأمر، أنه عادل وأن كُلاً يجب عليه، تبعاً لمشيئة الطبيعة، أن يقوم بالسلطة أو أن يحتلها. وعلى هذا فسلطة السيد على العبد هى كذلك عادلة ونافعة(١٦).

أما عن رأى أرسطو فى المرأة فإنها عنده أقل من الرجل، سواء على المستوى الذهنى والبدنى «الرجل - ما عدا استثناءات مضادة

للطبع - هو الذى يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يتآمر على الأصغر،... علاقة الرجل بالمرأة تبقى دائماً، هى كما قلت آنفاً، سلطة الوالد على أولاده، هى على غير ذلك سلطة ملكية تماماً... إن حكمة الرجل ليست هى حكمة المرأة»(١٧).

وفيما يتعلق بأنظمة الحكم التى ذكرها أفلاطون، فإن أرسطو قد وقف أمامها كثيراً: فقد يُسند الحكم إلى سلطة الشعب، ويٌعرف هذا النظام بالنظام الديمقراطى. وقد يُسند الحكم إلى فرد واحد، ويعرف هذا النظام بالنظام الملكى. وقد تتولى مجموعة من عِلْيَة القوم الحكم، وهذا ما يعرف بالنظام الأرستقراطى.

ومما ذهب إليه أرسطو أن فساد النظام ليس مرتبطاً بشكله، وإنما يرتبط بما يحققه، أو لا يحققه، من عدالة أو ظلم للناس. ذلكم أن قيمة كل حكم تقاس بما يحققه من خير ومصلحة للمجتمع والفرد. وعلى ذلك فإن النظام الملكى إذا كان فاسداً تحول إلى حكم «الطاغية» ومجموعة الأرستقراطيين إذا لم تحكم بالعدل أضحى نظامها نظاماً «أوليجاركيا» فاسداً، لا همَّ له إلا جمع المال وتحقيق مصالح أفراده فحسب. أما النظام الديمقراطى فإن اليونانيين جميعاً، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو، يرفضونه لأنه يسوى، ليس فقط بين العالِم وبين الجاهل، ولكنه يؤدى أيضا إلى الفوضى، لاعتقاد الأفراد أن لهم الحرية، كل الحرية، فى أن يفعلوا ما يريدون(١٨)!!

لذلك انتهى أرسطو إلى أن أفضل نظام للحكم هو النظام البوليتى Polity الذى ألفه أرسطو من النظامين: الديمقراطى والأوليجاركى. فقد سعى أرسطو إلى الجمع بين الكم (القاعدة الشعبية العريضة فى النظام الديمقراطى) وبين الكيف (حيث الثروة فى النظام الأوليجاركى)(١٩).

إن أساس هذا النظام الجديد المقترح وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الغنى، ولا الفقراء غاية الفقر. وهذه الطبقة هى التى تُنقذ الدول، ليس أفرادها، من الفقر، بحيث تنكسر أجنحتهم، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم. وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كون أفرادها جماعة لها من اتساع الصفوف ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبى، ولها من التحرر من الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسئولين، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها عاصم من مساوئ حكومات الجماهير. وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعى يمكن تشييد بنيان سياسى، يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأوليجاركية على السواء، فقد يقرر نصاباً من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً، وقد لا يكون ثم نصابًا من ملكية، ولكن لا يكون كذلك هناك اقتراع لاختيار الولاة (٢٠).

إن أرسطو باختياره لهذا النظام الجديد (البوليتى) إنما يتسق مع ما سبق أن نادى به على المستوى الأخلاقى من أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة. صحيح أن "الأوليجاركية" ليست على طرف نقيض للديمقراطية، لكن من الصحيح - بغير شك - أن

أرسطو باختياره النظام البوليتى اعتقد أنه نظام وسط بين الأوليجاركية وبين الديمقراطية، حيث أخذ من هذه الأخيرة الكم أما «الكيف» الذى أخذه من النظام الأوليجاركى فيتمثل فى النفوذ السياسى الذى تدعمه الثروة ونبالة المولد وارتفاع المنزلة وسمو التربية. لقد كان أرسطو يضع فى حسبانه عدم الرفع من شأن الديمقراطية على حساب الأوليجاركية أو العكس، لأنه يرفض سيادة أى من النظامين....

إن الخير، كل الخير، والمصلحة، كل المصلحة، تكمن فى الجمع بين النظامين (الديمقراطى والأوليجاركى) على صعيد واحد هو صعيد النظام البوليتى، لم يكن بوسع أرسطو أن يتجاهل ما فى النظام الديمقراطى من تجارب الشعوب وخبراتها، وصدى ذلك على أرض الواقع المُعاش، لأن تجاهل أو تجاوز حكمة الشعوب العملية أمر بالغ الضرر، بل كثيراً ما تكون الحكمة العملية أهم وأفضل بكثير من رأى أحكم الحكماء. إنه يصعب أن يتصور المرء أن يُغرَّر، دائما، بالجماهير من خلال الديمقراطية. قد يجوز أن يغرر بهم فترة من الزمن، لكن لا يمكن أن يستمر التغرير بهم قائماً... إنه يصعب أن يتحول الناس جميعاً، بين عشية وضحاها، إلى مفسدين، ومرتشين، ولا يراعون مصلحة الوطن. أما ما يتميز به النظام «الأوليجاركى» فيرى أرسطو أن القائمين عليه هم من أكفأ العناصر البشرية وأقدرها على تحمل المناصب الإدارية بحكم تكوينهم، وبحكم خبرتهم العملية، فضلاً عن نبالة المولد والتربية.

لقد كان أرسطو موفقاً، كل التوفيق، حينما أكد على أن السياسة أكبر من أن تراعى فئة بعينها على حساب فئة أخرى. إن فلسفة الحكم أكبر من أن تُختَزَل فى هذا النظام أو ذاك. ولهذا نحن نوافق، تماما، على ما قاله أرسطو «لما كان أمر الفضيلة والفساد السياسييْن هو الذى يهم أولئك الذين ينظرون فى القوانين الصالحة، كان من البيِّن أن الفضيلة يجب أن تكون فى المحل الأول من عناية الدولة التى تستأهل بحق هذا الاسم، والتى ليست دولة بالاسم فحسب وإلاّ كان الاجتماع السياسى كمحالفة عسكرية لشعوب متباعدة لا تكاد تميز فيها وحدة المكان، والقانون ـ من ثم ـ يكون اتفاقاً مجرداً (٢١).

لكن، يبقى فى النهاية أن أرسطو كان يفضل دائمًا أن يكون الحاكم «أفضل» العناصر البشرية الموجودة فى عصره، وينبغى أن يستمر هذا الفاضل حاكما طوال حياته... الأمر الوحيد الذى يجب طبعاً على جميع المواطنين أن يختاروه فيما يظهر هو أن يخضعوا طواعية لهذا الرجل العظيم، وأن يتخذوه ملكًا عليهم طوال حياته(٢٢).

٦ ـ الإسلام ونظرته للإنسان (٢٣):

قبل أن نبدأ حديثنا عن المشكلة السياسية عند الزيدية والمعتزلة، وهما الفرقتان اللتان تناولهما المخطوط الذى نمهد له هنا، أقصد كتاب «الجواب الناطق» أود أن أشير إشارات سريعة، لكنها مهمة، لموقف الإسلام من الطبيعة الإنسانية، مع مقارنة ذلك ببعض

الثقافات والديانات التى كانت سابقة على الإسلام والتى أكد بعضها ـ كما رأينا ـ أن النظام الطبقى، على سبيل المثال، نظام طبيعى، فالعبد، فى عرف هذه الثقافات آلة حية من أدوات الإنتاج فحسب!!

جاء الإسلام فى الجزيرة العربية حيث كانت القبيلة هى الكل فى الكل!! بمعنى أنها كانت تمثل كل السلطات: التشريعية، القضائية ثم التنفيذية... هذا إذا جاز لنا الحديث عن سلطات ثلاث داخل القبيلة!!. لم يكن فى الجزيرة العربية سلطة أو حكومة قابضة على زمام الأمور (الحكم): الحقوق والواجبات. ونحن نعلم أن من أسباب نزول الآية الثامنة من سورة «الأنفال» أن بعض صحابة الرسول طلب منه إحراق الأسرى أو أخذ فدية منهم كحد أدنى من العقاب. فجاءت كلمة الحق سبحانه ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧)﴾ (الأنفال٦٧)

ولعل هذا المناخ هو الذى دعا أرنولد «سيرتوماس» فى كتابه الدعوة إلى الإسلام بالقول لم يكن فى الجزيرة العربية أى منهج منظم للإدارة أو القضاء كالذى نعرفه عن فكرة الحكومة فى العصر الحديث. كما كانت كل قبيلة أو عشيرة تؤلف جماعة منفصلة مستقلة تمام الاستقلال، وينسحب هذا الاستقلال أيضًا على أفراد القبيلة... [٢٤].

إن من السمات الأساسية التى تميز بها الإسلام نظرته الرائعة للإنسان من حيث حقوقه وواجباته، مساواته بالآخرين، موقفه من

التعليم، مشاركته الأساسية فى الشئون السياسية والاقتصادية، نظرته إلى المرأة...إلخ. لهذا رأينا أنه من المفيد أن نمهد للمشكلة السياسية عند المعتزلة والزيدية بالحديث عن موقف الإسلام (السياسى) من الإنسان... من حيث هو إنسان[٢٥]، ذلك أن أهم هدف للشريعة الإسلامية هو تحرير الإنسان ورفع شأنه، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له، امتداداً لتكريم الله سبحانه، الذى أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النوع الإنسانى. جاء فى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (٧٠)﴾... (الإسراء،٧٠) [٢٦].

من حيث المساواة بين البشر نجد أن الدين الإسلامى لا يقر القول بأن الناس معادن!! كما كان الحال فى الفكر الفلسفى القديم... لا يقر الإسلام القول بوجود عبيد بالفطرة ووجود سادة بالفطرة، لا يقر بأن ثمة نفوساً عالمة بالفطرة وأخرى جاهلة بالفطرة... من هذه النواحى كلها نجد أن الإسلام قد سوى بين الطبيعة الإنسانية. لأن الإنسان ـ كإنسان ـ لا يفضُلُ هذا أو ذاك، ولا يمتاز عنه من جهة الحسب والنسب والخلقة...إلخ. وفى هذا يقول القرآن الكريم: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً (١)﴾ (النساء، ـ١) . وكذلك نطالع قول الحق ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾ (الحجرات١٣)

فى مثل هذه الآيات وفى غيرها مما يتضمن نفس المعنى، يشير الحق، جل شأنه، إلى أن النفوس الإنسانية واحدة، وأن الناس يردون فى النهاية إلى رجل واحد وامرأة واحدة، لأن النفوس الإنسانية بعضها من بعض: المرأة من الرجل، والرجل من المرأة، الأبيض من الأسود، والأسود من الأبيض. لهذا، فإن الفضل بينهما لا ينبغى أن يتعلق بالمولد، واللون، والشكل، والنسل، ... بل يتعلق بأمر آخر يلحق الوجود الإنسانى كالعلم والأخلاق والكفاءة والوفاء والشجاعة والصدق والإخلاص...إلخ(٢٧).

ولقد جاءت السُنة النبوية لتؤكد ما نادى به النص الدينى. فقد ورد فى الحديث أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، وليس لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى. آلاَ هل بلغت اللهم فاشهد، آلا فليبلغ الشاهد منكم الغائب(٢٨). إن الرسول الكريم يذكر أن الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لواحد منهم على الآخر إلا بالتقوى، التى تنعكس على موقف الفرد من الآخرين: الله، ثم الناس.

ولقد ترتب على تسوية الإسلام بين الناس فى حالة الفطرة، تسويته بينهم فى كل الحقوق والواجبات، بحيث نجد أن الإسلام يعامل الناس جميعاً معاملة موضوعية عادلة، دون تفرقة بينهم. فالفرد داخل الدولة الإسلامية له كل حقوق أخيه المسلم، وعليه

أيضاً كل مسئوليات أخيه المسلم. الإسلام، من هذه الناحية، لم يفرق بين قريب وغريب، ولا بين شريف ووضيع.. يقول الحق سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (النساء، ٥٨) ويقول كذلك سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٣٥)﴾ (النساء،١٣٥) ويقول سبحانه ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾ (المائدة، ٨). أى أنه لا ينبغى للمرء المسلم أن يحيف عن الحق لكراهيته لأحد المتخاصمين، لأن العدل شىء، والميل والهوى شىء آخر. لهذا طلب الإسلام من المرء أن يلجأ إلى العقل، والعقل وحده، فى التحكيم بين الناس، بمعزل عن الرغبة والهوى والمصلحة...إلخ.

وجاءت السُّنَّة الكريمة لتؤكد ما سبق أن أكد عليه النص الدينى. يقول الرسول إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمدٌ يدها... [٢٩] ويقول الخليفة الأول لرسول الله (أبو بكر) ألا إن أقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندى القوى حتى آخذ الحق منه.

هـذا كله، وما يماثله ويشابهه، أدى إلى خروج وثيقة (دستور) المدينة إلى النور على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة فى الدولة الإسلامية الجديدة التى قامت فى المدينة المنورة، وأحلت الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين بأنهم أمة من دون الناس جَمَعَ الإسلام، وسوى بينهم دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية، وكانت هذه ظاهرة عرفها المجتمع العربى لأول مرة فى تاريخه[٣٠].

وجاء الخليفة الثانى عمر[٣١] فأوصى مَنْ بعده بالقول "اجعل الناس عندك سواء، لا تبال على من وجب الحق، ثم لا تأخذك فى الله لومة لائم، وإياك والمحاباة فيما ولأَّك الله"

ولقد انعكس هذا الموقف الإسلامى الرائع على عدة مجالات: فقد جعل الإسلام العلم مكفولاً لكل الناس، بغض النظر عن هويتهم ومشاربهم. وغنى عن البيان أن أول آية نزلت على الرسول (ﷺ) كانت تحثه على العلم والمعرفة ﴿ . . . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق، ١ ـ ٣)

كذلك نجد أن الدين الإسلامى يشير إلى أنه لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون، لأن العلماء أكثر الناس معرفة وخشية لله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر، ٢٨) بل إن الإسلام ربط، ربطاً مباشراً بين الإيمان وبين العمل الصالح. فقد ورد فى غير موضع من القرآن: الذين آمنوا وعملوا صالحا... اعملوا... من عمل صالحاً....

إن الإسلام لم يفرق فى مثل هذه الشئون الإنسانية بين فئة وفئة، بل ولا بين رجل وامرأة ... فالتعليم والحياة والملكية وحرية الرأى ... كلها حقوق كفلها الإسلام للإنسان: ذكراً كان أو أنثى. وفى هذا إشارة إلى أنه لم يذهب إلى أن المرأة مخلوق ناقص، أو أنها من فئة ثانية أو أنها أقل عقلاً من الرجل، كما زعم كبار الفلاسفة اليونانيين. إن الإسلام أنصف «الإنسان» بغض النظر عن نوعه ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (النساء، ٣٢) ويقول سبحانه ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء،١٢٤) كذلك سوّى الإسلام بين الرجل والمرأة فى حال «القصاص»: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور٢) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (المائدة،٣٨)

بل إن الإسلام أوضح أن من حق الزوجة أن تحتفظ باسمها وباسم أسرتها إذا تزوجت. وفى هذا إشارة إلى محافظة الإسلام على هوية المرأة وحفظ كرامتها. كذلك أوضح أنه ليس من حق الزوج أن يتصرف فيما تملكه زوجته إلا بإذنها ورضاها. كما أنه لا يحق للزوج أن يسترجع أمواله التى أعطاها لزوجته إذا طلقها، لأن المال أضحى هنا ملكاً للزوجة ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (٢٠) وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء، ٢٠ ـ ٢١).

كذلك انعكست تسوية الإسلام بين الناس حالة فطرتهم على موقفه الخاص بالناحية المادية (المِلْكية). لقد أقر الإسلام المِلْكية الفردية والمِلْكية الجماعية فى آن واحد، لأن الإسلام لم يطلق العنان: لا للفرد ولا للدولة، لكى لا يسيطر الواحد منهما على الآخر سيطرةً كاملة. إنه لا ينبغى أن يضحى بالفرد فى سبيل الجماعة بغير حق، كما لا ينبغى أن يضحى بالجماعة فى سبيل حاكم طاغية أو مستبد. «إن شريعة الإسلام قد وصلت فى مبلغ حرصها على تقرير المساواة بين الناس فى شئون الاقتصاد إلى شأوٍ رفيع لم تصل مثله ولا إلى ما يقرب منه أية شريعة أخرى من شرائع العالم قديمه وحديثه، وأن النظم التى وضعها الإسلام فى شئون الاقتصاد نظم مثالية حكيمة، فهى تقر بالملكية الفردية وتحيطها بسياج من الحماية وتُذلِّلُ أمام الفرد سبل التملك والحصول على المال وتشجع على العمل وتعطى كل مجتهد جزاء اجتهاده من ثمرات الحياة الدنيا، وتفسح المجال أمام المنافسة والرغبة فى التفوق والطموح، فتحقق بذلك تكافؤ الفرص بين الناس فى هذه الميادين(٣٢).

على أن الشريعة الإسلامية، من ناحية أخرى "تقلم أظافر رأس المال وتجرده من وسائل السيطرة والنفوذ بدون أن تَشِلَّ حركته وتعوقه عن القيام بوظيفته بوصفه عاملا مهمًا من عوامل الإنتاج، وتعمل على استقرار التوازن الاقتصادى وتقليل الفروق بين الطبقات وتقريبها بعضها من بعض، وتحول دون تضخم الثروات ودون تجمعها فى أيد قليلة. وهى، من جهة ثالثة، تقيم العلاقات الاقتصادية بين الناس على دعائم متينة من التكافل والتعاون

والتواصى بالبر والعدل والإحسان وتضع أمثَلَ نظام للضمان الاجتماعى، وتكفل لكل فرد حياةً إنسانية كريمةً، فتقى بذلك العالم شرور الرأسمالية الباغية والشيوعية الهدامة (٢٣).

كذلك انعكس هذا الموقف الرائع من إنسانية الإنسان فى الإسلام على طريقة اختيار الحاكم وتنصيبه. وهنا نشير إلى أنه: لا النص الدينى، ولا السُّنَّةُ قد عينا أو أشارا أو نصًا على شخص بعينه. وهذا يتضمن، بطبيعة الحال، أن اختيار الحاكم شأن من شئون الدنيا، ومن ثم ينبغى أن يُترك لكل أمة أو شعب اختيار من يحكمها ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران، ١٥٩) و ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى، ٣٨) ولا شك أن الشورى تتمثل فى اختيار الحاكم عندما يشترك أهل الحل والعقد فى هذا الاختيار... وأهل الاختيار هم الفئة الاستشارية التى ترشح الحاكم ثم تشاركه فى مسئوليته، وتشترك معه فى الرأى والحكم. وهذه الفئة الاستشارية تمثل الشعب، وتتكلم باسمه، وتعبر عن المصلحة وتحميها. وتنصح الحاكم عندما تجد منه انحرافاً عن الحق، وبُعدًا عن الشريعة، وانتهاكاً لتعاليم الدين(٢٤).

٧ـ صحابة الرسول

بعد أن انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى تمت البيعة لأبى بكر الصديق، الذى كان جديراً بأن يكون خليفة رسول الله، لأن إسلامه أظهر من أن يخفى.

فقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة، ١٠٠) وجاء كذلك ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (الفتح، ١٨) ومن جملة المؤمنين هنا أبو بكر الصديق، الذى يدخل تحت هاتين الآيتين السابقتين، ويدل قوله تعالى ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة، ٤٠) خاصة فى حقه على إيمانه وكونه مرضياً عند الله، لأنه لا يجوز أن يقول عليه السلام لغير مرضىٍّ عند الله وعند رسوله ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ فيقرنه بنفسه فى استحقاق نصر الله تعالى له وحفظه إياه، والدفع عنه[٣٥].

إن من مناقب أبى بكر الصديق، كما يقول القاضى عبد الجبار، أنه سبق إلى الإسلام، وبايع الرسول وواساه بماله ونفسه. ثم كان ثانى النبى فى الغار، وصاحبه فى الهجرة، وأنيسه فى العرش يوم بدر، ووزير النبى (ﷺ) والمستشار فى أموره، وأميره فى الموسم على الصلاة حين فتح مكة، والمقدم فى الصلاة أيام مرضه، والمخصوص بتسميته الصديق، والمشبَّه من الملائكة بميكائيل، ومن الأنبياء بإبراهيم. ثم هو، وعمر، بُشِّرَا أنهما سيدا كهول أهل الجنة، وأنهما كما قال المصطفى هما منى بمنزلة يمينى من شمالى [٣٦].

وجاء فى كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخارى[٣٧]: أن امرأة جاءت إلى النبى فأمرها أن ترجع إليه. فقالت له: فإن لم

أجدك؟ قال: تجدين أبا بكر. ومن الثابت أن الرسول (ﷺ) قال: لو كنت متخذا فى الإسلام خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكنه أخى وصاحبى[٣٨]. كذلك قيل إن الرسول (ﷺ) قال لعائشة أثناء مرضه الذى مات فيه ادعى لى أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر[٣٩].

على كل حال، فإن البيعة لأبى بكر قد تمت، وهى لون من ألوان اختيار الناس لمن يحكمهم. وهذا الاختيار هو فى جوهره أيضاً لون من ألوان الشورى والديمقراطية[٤٠]. كذلك الحال بالنسبة للطريقة التى جاء بها عمر إلى الحكم.

لقد تم ترشيح عمر للخلافة من قِبلِ أبى بكر، أقصد من قبل حاكم رأى أن أفضل من يخلفه هو عمر بن الخطاب. إن أبا بكر كان يعبر فى النهاية عن رأيه، ومن حق «أهل الحل والعقد» الذين كان يمثلهم فى الأغلب الأعم آنذاك الصحابة، أن يأخذوا بهذا الترشيح أو يطرحوه جانباً، ويختاروا من يتوسمون فيه الأفضلية. إن كل ما قام به أبو بكر هو أنه قد أدلى بصوته فى اختيار من يخلفه، ولم يكن رأى أبى بكر هنا رأيا حاسما أو قاطعاً، فلو لم يوافق الصحابة رضوان الله عليهم على هذا الترشيح لما صح أن يتولى عمر الخلافة.

لقد قيل إن أبا بكر لما مرض شاور عثمان وعبد الرحمن، وسعيد بن زيد أبا الأعور، ورجالاً من الأنصار، وأسيد بن حصين وغيره،

فظهر منهم الرضا «بترشيح عمر» [٤١]. وذكر أن أبا بكر رد على من نقده فى ترشيح عمر بالقول: «أجلسونى، هل تخوفوننى إلا الله؟ إنى أقول استخلفت خير أهلك. وروى أنه قال «أبالله تخوفوننى». وقال اللهم عملت فيهم بالعدل جهدى، وآثرتُ محبتك، واستخلفتُ عليهم خيرهم وأتقاهم وأقواهم[٤٢]. وكان آخر ما أملى أبو بكر على عثمان ما يلى: هذا ما عهد أبو بكر بن أبى قحافة فى آخر عهده من الدنيا خارجاً منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها حين يؤمن الكافر ويوقى(!!) الفاجر، ويصدق الكاذب، إنى استخلفت بعدى عمر بن الخطاب، فإن عدل فذلك ظنى به ورأيى، وإن بدّل وجَارَ فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردتُ ولا أعلم الغيب [٤٣] ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء، ٢٢٧).

وروى أن عثمان سُئل عن عمر، فقال: علمى به أن سريرته خير من علانيته، وأن ليس فينا مثله[٤٤]. وقيل كذلك إن عليا قال – حينما سئل عن من يخلف أبا بكر ـ قال على لا نرضى إلا أن يكون عمر[٤٥].

خَلَفَ عمرُ أبا بكر فى قيادة الدولة الإسلامية، وكانت فترة حكمه من أعظم فترات الحكم فى تاريخ الفكر السياسى الإسلامى. فلقد قدّم عمر بأقواله، وأفعاله، وورعه، وزهده، وخشيته، وتقواه من الله، نموذجاً لما ينبغى أن يكون عليه الحاكم. وإذا كان أبو بكر قد خاطب المسلمين خلال فترة حكمه قائلاً: إنى قد وليتُ عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتمونى على حق أعينونى، وإن رأيتمونى على

باطل فسددونى ... فإن عمراً ردد نفس المعنى قائلاً: أيها الناس: من رأى فىَّ اعوجاجا فليقومه. وكان أن تقدم له أحد المسلمين قائلاً: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا. والمقصود لقتلناك!!. لكن عمر بن الخطاب، كرجل دولة من طراز عال وفريد ونادر رد عليه بحب وسعة صدر قائلاً الحمد لله أن كان (جعل) فى أمة محمد (عمر) من يقوم اعوجاج عمر بالسيف.

وكما هو معلوم فقد تم اغتيال عمر بن الخطاب على يد أبى لؤلؤة - غلام المغيرة بن شعبة - الذى طعن ابن الخطاب عدة طعنات أودت بحياته. وقد حمد ابن الخطاب الله على أنه لم يقتل بيد رجل مسلم يحاجّه بـ «لا إله إلا الله» يوم القيامة!!.

بعد هذا نعلم أن عمر بن الخطاب، وبعد أن استشار عائشة فى أمر الخلافة، كما أخبرنا بذلك ابن قتيبة، كان أمامه مجموعة من الصحابة كل واحد منهم يصلح صلاحية كافيةً لقيادة الدولة الإسلامية، منهم على سبيل المثال، لا الحصر، أبو عبيدة بن الجراح، معاذ بن جبل، خالد بن الوليد.

لكن ابن الخطاب انتهى آخر الأمر إلى ترشيح ستة من الصحابة، ذكر أن الرسول (ﷺ) مات وهو عنهم راضٍ. هؤلاء الستة هم: على بن أبى طالب، عثمان بن عفان، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، سعد بن أبى وقاص، ثم عبد الرحمن بن عوف[٤٦]. وكان قول ابن الخطاب فى هذا «إنْ استخلف فقد استخلف من هو

خير منى، وإنْ لم أستخلف فإن رسول الله (ﷺ) لم يستخلف»، فما رد هذه الكلمات أحد، وقال اجعلها شورى فى النفر الذين توفى رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض[٤٧].

لقد ردد أحد الباحثين فى هذا الصدد عبارات بها قدر كبير من المبالغة لا نوافق عليه. فقد قال: "إن الشورى قد خرجت على عهد الرسول من النطاق الفردى غير المنظم إلى نطاق التنظيم المحكوم بمؤسسة من المؤسسات ... لقد وجد مجلس فى عهد الشورى كان عدد أعضائه سبعين عضوا ...إلخ[٤٨]. مثل هذه الأحكام نرفضها بشدة لأنها تعبر عن أمانى لكنها لا تعبر أبدا عن واقع حال المسلمين فى فترة الخلفاء الراشدين، لأن نظام الحكم فى الدول الإسلامية حتى يوم الناس هذا، أبعد ما يكون عندنا عن دولة المؤسسات، لأن سلطة الحاكم سلطة مطلقة، حيث يكون دور المؤسسات هنا تبرير، ومن ثم، تمرير قرارات الحاكم الأوحد فى نهاية المطاف. لقد كان يحكم الصحابة الخلفاءَ قولُ الله ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر، ٧) و﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُون حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حرجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)﴾ (النساء، ٦٥) ..لقد كان عثمان بن عفان يعتقد أن ما تحت يديه من مال المسلمين إنما هو ملك له!! إنى أزعم أن جميع ما تحت يدى لى، فما أعطيت فقربة إلى الله، وما أمسكت فلا جناح علىّ فيه. أين هذا الموقف من الزعم بأن الشورى قد خرجت من النطاق الفردى إلى النطاق الجماعى!!!

نعلم بعد ذلك مقتل عثمان بن عفان، ثم مناداة الغالبية الكبرى بعلى بن أبى طالب حاكما على المسلمين، وقد تم تنصيبه بالفعل. وفى فترة حكم على حدثت وقائع وأحداث وصراعات لعل من أهمها خروج التيار الشيعى بقوة إلى حيز الوجود. وقد دعم هذا التيار وقواه موت على بن أبى طالب!! الذى مات وما مات!! لقد رحل إلى عالم الملكوت لكنه لم يغادر عالم الملك والشهادة!! فقد بدأ الصراع السياسى يأخذ أبعاداً كثيرة، من المؤكد أنها لم تكن فى الحسبان!!

أما عن أهلية علىّ للإمامة، فالكل فى زمانه كانوا مطبقين عليها[٤٩]، أما عمر، فقد عينه للإمامة كما عين غيره لها. وأهل الشورى رأوه أهلاً لها، وعبد الرحمن بدأ بالعقد له، وغيرهم من الصحابة ـ بعد عثمان ـ تابعوه، وإن نكث بعضهم بَيْعَتَهُ. والخوارج بايعوه ثم خرجوا عليه. ومعاوية وأصحابه ما طعنوا فيه بأنه ليس أهلاً لها، وإنما كانوا يعتلون بأن قتلة عثمان فى جنده. وهنا نؤكد على عدة أمور:

الأول: إن كل الفرق، ما عدا الإمامية، تؤمن بأن الإمامة ليس من شروطها أن يكون الإمام من أهل البيت.

الأمر الثانى: إن كل الفرق، ما عدا الإمامية، لا تؤمن بعصمة الإمام. بل إن الرسول (ﷺ) لم يكن أبداً معصوماً بمعزل عن الوحى، أى أنه عليه السلام كان معصوما بعصمة الوحى (السماء) له. فلو لم يكن الوحى موجوداً دائما مع الرسول لكان اجتهاده يمكن أن يحسب له أو يؤخذ عليه، لأن موضوع الاجتهاد هنا ليس مُنْصَبّاً على العقيدة، التى «بَلَّغَها» الرسول إلى المسلمين من خلال الوحى الذى كان يهبط عليه. وفى هذا قال أبو بكر، وهو على المنبر، إن

رسول الله (ﷺ) كان يعصم بالوحى، وأن لى شيطانا يعترينى، يعنى الغضب، فإن استقمت فأعينونى وإن زُغْتُ فقومونى..(٥٠).

الأمر الثالث: إن قضية العصمة والنص تتعارض كلية مع قضية الشورى التى هى ركن أساسى من أركان الفكر السياسى فى الإسلام. والشورى كما نراها هى (فى عبارات شديدة الإيجاز) حق شرعى مكتسب، يعطى للمسلمين الحق، كل الحق، فى اختيار من يحكمهم ويعطيهم الحق فى «خلع» من يخطئ أو يسىء إلى من يحكمهم: الخطأ هنا ملازم للطبيعة البشرية. لمَ لا؟ أليس كل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون.

إن الإمام عند الشيعة، كما عند غيرهم، يحتاج إلى "لطفٍ" على حد تعبير المعتزلة. غير أن لطف الإمام لا يتمثل فى «العصمة».... وإنما يتمثل فى الأمة كسلطة. فمتى ارتكب الإمام خطأ يستوجب عزله، عزلته الأمة، وولت إماماً غيره، يكون ظاهراً لكل الناس، وله من الهيبة والقوة ما يمكنه من إقامة شرع الله، ولا يصح أن يكون مَنْ هذا حاله غائبا أو مختفياً بحجة الخوف على حياته من الأعداء. والأمر هنا مثله مثل القاضى والمؤذن وحتى الطبيب والقصَّاب...إلخ. لقد اختلفت الأمة فى مسائل «أصولية» وخطَّأ بعضُهم بعضاً، ولم نر إماماً سددهم ولا بيَّن خطأ المخطئ. فمتى يأتى هذا المعصوم، ومن أين يأتى؟(٥١).

٨- التشيع ... والزيدية:

قبل أن نتحدث عن التشيع والزيدية، ثم المعتزلة، نود أن نشير هنا إلى أننا نؤمن بأن القرآن الكريم والسُنة النبوية الصحيحة قد

سويًا، كما نوهنا من قبل، بين الناس جميعاً فى الحقوق والواجبات. وامتداداً لهذه التسوية، ولهذا العدل الإلهى ترك القرآن تعيين الحاكم وتنصيبه وخلعه متوقفا على رغبة المحكومين.

إن اعتناق الإسلام كدين متروك لحرية الفرد ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف، ٢٩) و ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنت مُذَكِّرٌ ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١، ٢٢) ومن ثم فإن من البديهى والأولى أن يكون الناس أحراراً فى اختيار نظام الحكم، وفى اختيار من يحكمهم. إن من حق كل فرد أن يرشح نفسه لرئاسة الدولة، ومن حق كل فرد أن يختار من يتوسم فيه أنه الأفضل لقيادة الأمة، لأنه الأفضل، ولأنه مؤهل لتحمل المسئولية. إن من حق المسلمين متابعة الحكام ومراقبتهم ونصحهم إنْ حادوا عن الصراط المستقيم... ومن حقهم كذلك خلع الحاكم وتنصيب غيره محله إذا كان استمرار الأول فى الحكم سوف يلحق ضررا بالإسلام وبالمسلمين. ليس ثمة تفويض مطلق فى الإسلام من جهة المحكومين لحكامهم... كما أنه لا يحق للحاكم أن يمارس سلطاته بمعزل عن الشريعة ومصلحة المحكومين.

وليس صحيحاً ما حاول البعض أن يروج له بأن الإسلام لم يضع ضوابط للحكم، لأنه لو وضع هذه الضوابط، كما يزعم هذا الرأى، لما حدث هذا الصراع الدموى بين المسلمين أنفسهم وبين الصحابة بعضهم وبعض. إن الإسلام، كما نرى قد وضع ـ بغير شك ـ ضوابط صارمة لكل نظام حكم أيا كان شكل هذا النظام. لأن الأمر

لا يتعلق فى الإسلام بأى الأنظمة أفضل وأنفع للمسلمين، بل الأمر مرتبط ـ وبقوة ـ بمدى تحقيق النظام، أى نظام، لشرع الله على الأرض وسيادة العدالة بين المواطنين. إن صلاحية النظام أو عدم صلاحيته ليست أمراً مطلقاً ولكنها (الصلاحية) مرتبطةُ بواقع الناس وبحياتهم المعاشة... هل حقق هذا النظام الأمن والأمان والرخاء والسعادة للمواطنين أم لا؟ هل سهل للناس الحياة ويسّرها لهم وخفف من معاناتهم؟ هل كان النظام عادلاً بين كل فئات الشعب؟ هل التزم النظام بقواعد وضوابط الشريعة أم أنه تجاهلها فى ممارسته الحكم؟

أما عن ضوابط الحكم فى الإسلام التى نقصدها هنا فهى: أ- الشورى، ب ـ العدالة، جـ ـ طاعة أولى الأمر[٥٢]. وعن هذه الأخيرة ننبه إلى أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. إن طاعة أولى الأمر التى نص عليها القرآن مرتبطة ومقيدة بالتزام أولى الأمر أنفسهم بالأحكام الدينية. بهذا يكون الفهم الصحيح لقول الحق سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً (٥٩)﴾ (النساء،٥٩).

لقد ظهرت ثلاثة تيارات بعد موت الرسول، وسعى كل واحد منها أن يكون الإمام من بينه. هذه التيارات الثلاثة هى: المهاجرون، الأنصار ثم الهاشميون أو لنقل أهل البيت. والى هذه الفئة الأخيرة مال، بل ونادى أكثر من صحابى بحقها فى الإمامة. من هؤلاء نجد

العباس بن عبد المطلب، الزبير بن العوام، خالد بن سعيد، المقداد بن عمرو، سلمان الفارسى، أبا ذر الغفارى، عمار بن ياسر، البراء بن عازب، أبى بن كعب....إلخ.

إن شيعة أهل البيت تمثل نظام الحكم «الثيوقراطى» الذى يضفى على الحاكم قداسة ما أنزل الله بها من سلطان، لأن الحاكم، طبقا لهذا النظام، يحكم بوحى من السماء، حيث يكون التفويض الإلهى، وليس يحكم طبقا لرغبة من على الأرض. وإذا كانت الخلافة قد تجاوزت ابن أبى طالب طوال فترة الخلفاء الثلاثة السابقين عليه، فإن هذا لا يعنى أنهم كانوا أفضل من ابن أبى طالب، وهى فى هذا تقرر «جواز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه»... حتى الزيدية أنفسهم يؤمنون بأن عليا أفضل الصحابة، لكن لأسباب آنية اقتضت مصلحة الإسلام والمسلمين أن يتأخر تنصيبه إماماً. إن النص على الإمام هو السبيل الوحيد لتعيين الإمام المعصوم، والذى لأسباب أمنية غاب واستتر وسوف يعود فى الوقت المناسب.

على أن الشيعة بها تيارات متعددة ومتباينة ومختلفة فيما بينها حتى التناقض!! لدرجة أن بعضهم قد كفر البعض الآخر وأخرجه من دائرة التشيع، وأحسب أن الزيدية كانت من جملة المدارس الشيعية (المعتدلة!!) التى لم تكن موضع رضا وقبول من جهة معظم الأجنحة الشيعية الأخرى، وهذا ما سوف نلقى عليه الضوء فى السطور التالية.....

زيد والزيدية[٥٣]:

ثمة اتفاق عام على أن زيد بن على، ولد عام ٨٠ هـ، (وهو العام الذى ولد فيه واصل بن عطاء الغزّال)، ومات عام ١٢٢هـ. لقد ولد زيد وسط صراع دموى عنيف بين الخوارج من جهة، وبين فرق إسلامية كثيرة، من جهة أخرى. كما أن زيداً جاء فى فترة صراع دموى عنيف بين الأمويين، من جهة، وبين أهل البيت، من جهة أخرى. ولعل أهم التيارات الشيعية الكبرى هى: الإسماعيلية والإثنا عشرية، ثم الزيدية.

فيما يتعلق بالإسماعيلية تؤمن أن الإمام لابد أن يكون من ذرية الحسين لا الحسن. ولهذا فإنها رأت أن الإمام، بعد جعفر الصادق، هو ابنه الأكبر إسماعيل. وعن شرط حسينية الإمام فإن الإثنا عشرية توافق الإسماعيلية. فقد آمنت الإثنا عشرية بأن الإمامة بالنص، وأن الأئمة إثنا عشر، جميعهم من نسل الحسين: الإمام الأول هو على بن أبى طالب، وآخر الأئمة هو الإمام الحجة المنتظر محمد المهدى، (+٢٥٥هـ) الغائب الذى لم يظهر بعد[٥٤].

أما الزيدية فإنها تؤمن أن زيد بن على أحق بالإمامة من أخيه الأكبر محمد الباقر. ثم ساقت الإمامة من بعد زيد إلى ابنه يحيى... إلخ. وما يميز الزيدية عن كل من الإسماعيلية والإثنا عشرية هو أنها تؤمن بصحة الإمام، سواء كان من نسل الحسن أو الحسين، ومن ثم تجوز فى أولادهما من بعدهما بشرط أن يكون الإمام مستوفياً شروط الإمامة، والتى من أهمها «مبدأ الخروج»

والمقصود حمل السلاح ومقاومة الحكام الظلمة الأمويين. وقد اختلف المؤرخون فى السبب الذى من أجله حمل زيد السيف، وجاهر بخصومة الأمويين، وأعلن الحرب عليهم، كما سنرى.

وعن التكوين العلمى لزيد بن على، فثمة إجماع على أنه كان على صلة وثيقة بواصل بن عطاء الغزال، زعيم المعتزلة الأول، والذى ولد، كما نوهنا، فى نفس العام الذى ولد فيه زيد (٨٠ هـ). ولقد قال بعض المؤرخين إن زيداً كان تلميذاً لواصل، وهذا رأى فيه قدر كبير من المبالغة، كما يرى أبو زهرة، الذى قال: إن الصلة بينهما (زيد و واصل) لم تكن صلة تلميذ بأستاذ، وإنما كان «لقاء مذاكرة وليس لقاء تلقى علم لم يكن به عهد من قبل»[٥٥].

لقد ظل زيد فى كنف أبيه على زين العابدين، ما يربو على أربعة عشر عاماً، انتهت بوفاة الأب عام ٩٤هـ. وهذا فحواه أن زيداً أخذ عن والده بعض علوم القرآن والحديث، الذى بزغ نجم الوالد فيه. وثمة إجماع من المؤرخين على مكانة زيد العلمية، التى لم يختلف عليها أهل السُنة والمرجئة والمعتزلة، كما أكد هذه المكانة العلمية مؤلف «مقاتل الطالبين» الذى ذكر أنه كان حجة فى غير علم من العلوم الشرعية. وعن علم زيد وورعه، قال أبو حنيفة «ما رأيت فى زمانه أفقه منه، ولا أسرع جوابا، ولا أبين قولاً»[٥٦]. وعن زيد أيضًا قال جعفر الصادق «كان والله أقرأنا لكتاب الله، وأفقهنا فى دين الله، وأوصلنا للرحم. والله ما ترك فينا لدنيا ولا لآخرة مثله» [٥٧].

ومن الألقاب التى اشتهر بها زيد أنه «حليف القرآن» بل إن هشام بن عبد الملك - العدو اللدود لزيد - قال عنه «إنه حلو اللسان، شديد البيان خليق بتمويه الكلام»[٥٨].

إن من الواضح الذى لا شك فيه أن زيد بن على، يُذكر مع المتكلمين إذا ذُكروا، ويذكر مع الزهاد إذا ذُكروا، ويذكر مع الشجعان وأهل المعرفة بالضبط والسياسة. وهكذا هيأ زيدٌ نفسه، كما قال أحد الباحثين، وأعدها من جميع الوجوه التى يجب توفرها فى قائد الأمة، حتى قال عن نفسه والله ما خرجت ولا قمت مقامى هذا، حتى قرأت القرآن، وأتقنت الفرائض، وأحكمتُ السُنة والآداب، وعرفت التأويل، كما عرفت التنزيل، وفهمتُ الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، وما تحتاج إليه الأمة فى دينها مما لابد لها منه ولا غنى عنه، وإنى لعلى بيِّنة من ربى[٥٩].

لقد نشأ زيد فى المدينة... بدأ فيها حياته العلمية الأولى، حيث تعلم القراءة والكتابة وتحصيل العلوم والوقوف على أسسها وأصولها. على أن مرحلة التنقل والترحال، والاحتكاك بالعلماء والمفكرين، محطة رئيسية من محطات التكوين العلمى للإنسان. لهذا انتقل زيد من المدينة إلى العراق (البصرة) حيث الحياة الفكرية بكل وهجها وتناقضاتها: فلسفة، تصوف، أصول دين، أصول فقه، مقارنة أديان... المحدثون، الشعراء، الأدباء، المفسرون، النحويون...إلخ. لقد كانت الحياة الفكرية الروحية فى البصرة من المراحل الفكرية الممتعة فى حياة زيد، التى وجد فيها ضالته

المنشودة... وإن كان ـ ويا للأسف ـ اكتشف أن كلمات البصريين أكبر بكثير من أفعالهم. لقد بدا له أن أقوالهم فى واد وأن أفعالهم فى واد... لقد أدرك بعد فوات الأوان أن قلب البصريين معه وسيوفهم مع الأمويين!!!

لقد كوّن زيدٌ فرقة كلامية تعد من الفرق الشيعية الكبرى، مع أنها قد ابتعدت كثيراً عن أهم فرقتين شيعيتين، أقصد: الإثنا عشرية والإسماعيلية. وإذا كان لنا أن نلخص السمات العامة لمدرسة زيد الفكرية لقلنا:

١ ـ ترى الزيدية أن «الخروج» أصل من أصول المطالبة بالإمامة، والمقصود بالخروج هنا حمل السيف، ومقاومة الأمويين المغتصبين للحكم "إن الدعوة طريق لثبوت الإمامة أيضاً، والدعوة هى أن يباين الظلمة رجلٌ مستجمعٌ لشرائط الإمامة، فيدعو إلى نفسه والى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومجاهدة الظلمة، فإنه يصير إماما[٦٠]. ولا شك أن مسألة الخروج هذه تتصل اتصالاً مباشراً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو من أصول المعتزلة والذى نادى به أيضاً الشيعة، وخاصة الزيدية. غير أن الشيعة ترى، بوجه عام، أن الأئمة وحدهم هم الذين يقومون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ... أما المعتزلة وسائر الفرق الأخرى فترى أن الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليست مقتصرةً على فئة دون فئة، أو مسلم دون مسلم، لأن الأمر هنا هو فى النهاية فرض عين مع الأخذ فى الحسبان هنا الضوابط الشرعية.

٢ ـ إن الإيمان بمبدأ «الخروج» يتضمن أن الزيدية لا تؤمن بمبدأ التقية الذى آمنت به الفرق الشيعية الأخرى، وعلى رأسها الإثنا عشرية والإسماعيلية. إن رأى الزيدية فى هذا الصدد ـ كما جاء فى أصول «الكافى» للكلينى، أن كل فاطمى شجاع، عالم، زاهد، سخى، خرج ثائراً على الظلم، يكون إماماً مهدياً. وليس الإمام من جلس فى بيته وأرخى ستره، وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام من جاهد فى سبيل الله حق جهاده ودافع عن رعيته. ويقول الشرفى «حق علينا أهل البيت إذا قام الرجل منا بدعوة إلى كتاب الله وسُنة رسوله، وجاهد على ذلك فاستشهد ومضى، أن يقوم آخر يتلوه، يدعو إلى ما دعا إليه حجة الله عز وجل على أهل كل زمان إلى أن تنقضى الدنيا. ذلك أن سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب ما دام لا يمكن دفع المنكر، فإقامة الحق لا يمكن إلا بذلك(٦١).

٣ ـ ترى الزيدية أن الإمامة صالحة فى أبناء على من فاطمة، والمقصود: الحسن والحسين، وذريتهما من بعدهما. لقد جوز الزيدية الإمامة فى أولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة فى غيرهم. إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمى شجاع سخى خرج بالإمامة أن يكون إماماً واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو أولاد الحسين رضى الله عنهما(٦٢). وفى هذا تخالف الزيديةُ المختاريةَ أو الكيسانيةَ التى تؤمن بإمامة محمد بن الحنفية، كما تخالف الإمامية (الإثنا عشرية) التى تشترط أن يكون الإمام من ذرية الحسين وليس الحسن.

٤ ـ تؤمن الزيدية بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، كما حدث بالنسبة لعلى بن أبى طالب، مع كل من أبى بكر، وعمر، وعثمان. إن الزيدية ترى أن عليا أفضل من الخلفاء الثلاثة السابقين عليه، لا بسبب صلة الرحم فحسب، وإن كان هذا وارداً، وإنما يبذهم كذلك بسبب علمه وفقهه وورعه وزهده... إلخ. إن مذهب زيد ينص على جواز المفضول مع قيام الأفضل. لقد كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة إلاّ أن الخلافة فوضت لأبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة، لأن سيف أمير المؤمنين علىّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين، والتؤدة، والتقدم بالسن والسبق فى الإسلام، والقرب من رسول الله(٦٣).

على كل حال، فإن القول بإمامة المفضول عند الزيدية يهدم نظرية الوصاية التى قام عليها أساس المذهب الشيعى (٦٤)

٥ ـ وما دامت الزيدية تقول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، فإنها تكون قد أقرت بعدم عصمة الإمام، كما أنها أقرت بوجود فرق، وفرق كبير، بين الأفضل وبين الأصلح. إن عليا كان الأفضل، لكن لأسباب متعددة لم يكن الأصلح لتولى الخلافة بعد رسول الله مباشرة. إن الزيدية قد وضعت «مصلحة» الإسلام من جملة

أولوياتها فى تنصيب الإمام، وفى سبيل هذه المصلحة تجاوزت بعض الشروط التى شرطها الشيعة، ومنها القرشية والفاطمية. فليس شرطاً فى كل الأحوال والظروف أن يكون الإمام قرشياً، وليس شرطاً أيضاً أن يكون فاطمياً[٦٥].

٦ ـ من السمات العامة للفكر السياسى عند الزيدية أنها لا تؤمن بمبدأ «التوريث»، وذلك ينسجم ويتناغم مع إيمانها بأن الرسول (ﷺ) لم ينص على من يخلفه بالاسم، وإنما نص بالوصف أو الصفات. كما أن الإيمان بمبدأ الشورى، وهو مبدأ أصيل فى الفكر السياسى عند الزيدية يتنافى، بل ويتناقض، ولا يلتقى أبداً مع مبدأ التوريث... إن البيعة أو الاختيار ... تهدم مبدأ التوريث.

٧ ـ تؤمن الزيدية بجواز وجود أكثر من إمام لأنها أجازت أن يكون لكل دولة إسلامية إمامها... إنه يصعب تصور إمام واحد الآن لكل المسلمين.. إن الدول الإسلامية متعددة... ولها أنظمتها الحاكمة التى تختلف فيما بينها، سواء من حيث المصلحة والعلاقات الدولية، ومن حيث أن الفتوى مرتبطة بزمانها ومكانها ومقاصدها، فإنه يصعب صبّ العالم الإسلامى كله فى قالب فقهى واحد، كما يصعب تصور أن يحكم مفتٍ واحد سائر البلاد الإسلامية الآن... لهذا فإن إجازة وجود أكثر من إمام مسألة تقتضيها مصلحة المسلمين ومصلحة الإسلام فى آن واحد[٦٦].

٨ ـ من معالم الفكر السياسى عند الزيدية عدم الفصل بين الدين والدنيا، بين ما يسمى بالدولة الدينية والدولة المدنية... إنه

يصعب على المرء فهم الإسلام بمعزل عن الدنيا، كما أن الدنيا ذاتها مختبر للآخرة، وإذا كان قد نشأ صراع تاريخى بين الدولة «الثيوقراطية» ممثلة فى الشيعة، وبين الدولة «الديمقراطية»، ممثلة فى المعتزلة والخوارج والأشاعرة   فإن الزيدية لا ترى هذا الفصل الحاد، فقد أشرنا إلى أنها لا تؤمن بالعصمة ولا تؤمن بالتقية، فضلاً عن أنها مع تبجيلها لأهل البيت إلا أنها لم تقل بعصمة أحد منهم. لقد كان الفكر السياسى الزيدى سابقاً على عصره كثيراً، وذلك راجع إلى زعامة زيد التاريخية لهذا التيار، كما رأينا.

٩ ـ وأخيراً، فإن ما يحسب للزيدية أنها وقفت موقفاً رائعاً من أبى بكر وعمر. لقد رفض زيد أن يَسِمَ أبا بكر وعمر بالكفر والفسق، كما فعل بعض رجالات الشيعة. فقد جاء فى مقالات الإسلاميين أن زيداً "كان يفضل على بن أبى طالب، على سائر أصحاب رسول الله... ويتولى أبا بكر وعمر... فلما ظهر فى الكوفة فى أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن على أبى بكر وعمر، فأنكر ذلك على من سمعه منه. فتفرق عنه الذين بايعوه. فقال لهم: «رفضتمونى»، فيقال إنهم سُموا الرافضة[٦٧].

لقد كان موقف الإمام على من أبى بكر وعمر، موقف رجل دولة كبير يعى مسئولية الكلمة ويؤمن بشرف الخصومة، ويحترم صحابة رسول الله، لأنه يعلم علم اليقين الخدمات الكبيرة التى أدياها (أبو بكر وعمر) إلى الإسلام والمسلمين. لقد قال علىٌّ فى حق أبى بكر

وعمر لقد سبقا، والله سبقا سبقاً بعيداً وأتعبا مَنْ بَعْدَهُما إتعاباً شديداً، فذِكرهما حزن للأمة وطعن على الأئمة(٦٨).

وكذلك ورد فى تاريخ أبى الفداء ما روى من أن عروة بن عبد الله سأل أبا جعفر محمد بن على، عن حلية السيف، فقال: لا بأس بها، قد حلَّى أبو بكر الصديق بها سيفه. قال: قلت: وتقول الصديق؟ قال: فوثب وثبة، واستقبل القبلة، ثم قال: نعم الصديق، نعم الصديق، فمن لم يقل الصديق فلا صدق الله له قولاً فى الدنيا والآخرة. وقال لأحد المتشيعين، وهو جابر الجعفى: يا جابر بلغنى أن قوما بالعراق يزعمون أنهم يحبوننا ويتناولون أبا بكر وعمر، ويزعمون أنى أمرتهم بذلك. فأبلغهم عنى أنى إلى الله منهم برىء. والذى نفس محمد بيده (يعنى نفسه) لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم، لا نالتنى شفاعة محمد (ﷺ) إن لم أكن أستغفر لهما وأترحم عليهما. إن أعداء الله لغافلون عن فضلهما وسابقتهما. فأبلغهم أنى برىء منهم وممن تبرأ من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. وقال: من لم يعرف فضل أبى بكر وعمر، فقد جهل السُّنَّةَ. وقال فى قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة، ٥٥) وفسر الذين آمنوا فقال: هم أصحاب محمد. فقال له جابر: البعض يقولون هو على، قال: علىٌّ من أصحاب محمد(٦٩).

٩ ـ ثورة زيد بن على ... لماذا؟

أجمع المؤرخون والدارسون على أن زيد بن على، حين شرط حمل السلاح والخروج على الإمام الجائر... المتمثل فى الدولة

الأموية، وبوجه أخص فى هشام بن عبد الملك، إنما أعلن الثورة والتمرد، لأنه رفض الوضع القائم. غير أن المؤرخين قد اختلفوا فى تحديد الدوافع التى دعت وعَجَّلت بحمل زيد السلاح وسعيه إلى التخلص من سلطة الأمويين.

لقد قيل إن زيداً فى بداية أمره كان يمارس «التقية» فى صلته بهشام بن عبد الملك، فقد كان يخاطبه بالقول «يا أمير المؤمنين» مع أن زيداً كان يؤمن، فى قرارة نفسه، أن هشاماً، أو أحداً من الأمويين، لا حق له فى أن يكون أميراً للمؤمنين، بل لا ينبغى أن تذهب الإمامة إلى أى فرد من أفراد هذه العائلة المالكة، التى يرى أهل البيت جميعا أنهم مغتصبون للحكم. وإذا حاول الباحث أن يبحث عن سبب أو عدة أسباب لخروج زيد وحمله السلاح وثورته على الأمويين، لوجد أن المسألة شائكة وأن ثمة أسباباً متعددةً كل منها يعد جزء علة، لكن واحداً منها لا يعد علة كافية لتفسير هذه الثورة.

إن الظروف السياسية والاجتماعية تداخلت فيما بينها، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى قيام زيد بثورته.

١ ـ هل يحق لنا أن نطرح هنا العامل النفسى، كعامل رئيسى، دفع زيداً إلى التمرد على الأمويين وإعلان الحرب عليهم؟ هل يمكن أن يكون شعور زيد بأنه ابن أمَةٍ سندية هندية كان سبباً من أسباب ازدراء الأمويين له(٧٠)، لمَ لا، ألمْ يحدث حوارٌ بينه وبين هشام بن عبد الملك، الذى قال لزيد لقد بلغنى يا زيد أنك تذكر الخلافة

وتتمناها، ولست هنالك وأنت ابن أمة. قال زيد: إنه ليس أحد أولى ولا أرفع درجةً من نبى اتبعته، وقد كان إسماعيل ابن أمةٍ وأخوه ابن صريحة، فاختاره الله عليه، وأخرج منه خير البشر، وماً على أحد من ذلك إذ كان جده رسول الله، وأبوه على بن أبى طالب[٧١].

٢ ـ التربص الدائم بزيد من جهة الأمويين بالتشكيك فى ذمته المالية، وتعمد إهانته كلما سنحت لهم الفرصة، حيث كان بعضهم يرفض استقباله حينما كان يحاول رفع بعض شكاوى الناس، وحتى إذا وافقوا على استقباله فإنهم كانوا يتعمدون تأخير استقباله أطول فترة ممكنة. ولا شك أن هذا أثر إلى حد كبير أيضاً فى البناء النفسى والفكرى لزيد. فقد عزّ عليه أن يكون من أهل البيت، وأن يعامل هذه المعاملة غير الكريمة وغير اللائقة. لقد كان العصر الذى عاش فيه زيد هو «عصر الآلام النفسية لزيد ولأهل البيت» على حد تعبير أبى زهره[٧٢]. ولقد ورد على لسان زيد «ما أحب الحياة أحدٌ إلا ذل»، وقد ناجى نَفْسَهُ وخاطبها بالقول:

ذل الحــــياة وعز الممات ... وكــلا أراهَ طعــامـا وبــيــلاً

فإن كان لابــد مـن واحــد ... فسيرى إلى الموت سيراً جميلاً[٧٣]

٣ ـ وأحسب أيضا أن من عوامل ثورة زيد يأتى العامل الإنسانى أيضاً فى الصدارة. لقد كان زيدٌ يرى فى أعماق نفسه أن له «ثأرا» عند الأمويين عليهم أن يدفعوه، وخاصة أنهم تمادوا فى إذلال كل علوى. لقد استأنس الأمويون الحسن الذى آثر السلامة والنجاة، ثم انقضوا على الحسين فقتلوه بيد «سنان بن أنس النخعى» ومثلوا به

هو وأسرته. وها هم الآن يسعون إلى التصفية البدنية لكل من يخرج عليهم، أو ينقد نظام حكمهم، وعلى رأس هؤلاء المطلوبين زيد بن على. لقد كتب يوسف بن عمر الثقفى، الذى كان عاملاً على العراق، إلى الحكم بن الصلت أن يقتل زيداً، ففعل. ونعلم بعد ذلك أن يحيى بن زيد خرج فقتل، وخرج محمد الملقب بالنفس الزكية فقتل، ثم خرج أخوه إبراهيم فقتل...الخ.

٤ ـ ولا شك أن العامل الإنسانى قد تمثل كذلك فى حب السلطة والاستئثار بها. لقد دعا زيد، فى البداية، إلى المطالبة بحق آل البيت فى الخلافة ... لكنه كان يطمع ـ كما يقول الطبرسى ـ أن يوصى إليه أخوه محمد الباقر بها ويقيمه مقامه فى الخلافة مثلما كان يطمع فى ذلك محمد بن الحنفية. ويضيف "ابن الطقطقى كان زيد من عظماء أهل البيت علماً وزهداً وورعاً وشجاعةً وديناً وكرماً. وكان دائما يحدث نفسه بالخلافة ويرى أنه أهل لها. وما زال هذا المعنى يتردد فى نفسه ويظهر على صفحات وجهه وفلتات لسانه. ويروى أبو الفداء (فى مختصر تاريخ البشر)، والأربيلى (فى خلاصة الذهب المسبوك) إن زيداً خرج داعياً إلى نفسه(٧٤). وهذا أيضاً ما أكده أحد الباحثين النابهين بالقول: إن زيداً كان يهيئ الأمر لنفسه لا لغيره، لأن من آرائه أن الإمام يجب أن يخرج داعياً إلى نفسه، وهو الذى خرج. فكان هو الجدير بأن يكون الإمام، ولأنه لا يرى الإمامة تكون بالوراثة، ولذا جوَّز إمامة المفضول(٧٥).

٥ ـ لعل من الأسباب الرئيسية أيضاً فى خروج زيد وثورته أنه كان يؤمن، طبقا للشرع والفقه والواقع، أن الإمامة ينبغى أن لا

تخرج عن أهل البيت لأنهم أحق بالأمويين فى قيادة الدولة الإسلامية. بل إن زيداً رأى أن الأمويين اغتصبوا الحكم وسلبوه من أصحابه، وينبغى أن يعود هذا الحق لأهله وإن طال الزمن إنا كنا أحق بهذا الأمر (الخلافة) ولكن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا كفراً، قد ولوا وعدلوا وعملوا بالكتاب والسُنة[٧٦]. وذُكر فى هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز، قال عن أهل البيت طالما تخطتهم حقوقهم[٧٧].

لم يكن حكم الأمويين حكماً شرعياً، بل كان حكمهم حكم «غلب» و «غصب». إن الإمامة، كما يفهمها زيد، ينبغى أن يحكمها العدل والشورى والمبايعة، وفى النهاية أفضلية أهل البيت، إذا انطبقت على بعضهم هذه الشروط التى لم يكن واحدٌ منها متوافراً فى حكم الأمويين الذين أوغلوا فى الاستبداد، وأولعوا بسفك الدماء، واستهتروا بتعاليم الدين، فلحق الشيعةَ النصيبُ الأكبر من سياسة العنف والبطش التى اتبعوها، فأخذوا فى لعن آل البيت على المنابر، وراحوا يعذبونهم ويقربون ذوى قرباهم ومقربيهم. وكانت هذه سياسة اصطنعها جميع الخلفاء الأمويين، باستثناء عمر بن عبد العزيز[٧٨].

٦ ـ ويبدو أن قُرْب زيد من معظم الفئات المستضعفة فى المجتمع الإسلامى، وما أدركه من غبن وظلم فادحين لهذه الفئات من جهة، وإيمانه بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، جعله يسعى إلى «تفضيل» هذا المبدأ على المستوى السياسى والأخلاقى، وخاصة أن

هذا المبدأ هو أصل من أصول الدين عند المعتزلة وعند الشيعة أيضاً. لقد سعى زيد «إلى القيام بالثورة ليعيد إلى الخلافة طابعها الدينى ويجعل منها أداة لتحقيق العدالة الاجتماعية، فكان خروجه على سبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»(٧٩).

إن الأمر بالمعروف فحواه فى النهاية التصدى لتجاوزات الأمويين التى اتسع نطاقها، والتى بدأ المسلمون يضجون منها. إن العدل أضحى مفتقداً فى ظل نظام الحكم الأموى... إن الأمويين كانوا يطلقون جواسيسهم فى كل الأمصار، حتى إذا نَبَا إليهم مَنْ يُمكن أن يُشكل خطراً عليهم سعوا إلى التخلص منه، سواء بالعزل أو بالنفى أو بالتصفية البدنية. وهذا ما حدث مع بعض رجالات أهل البيت، كما أشرنا. ألم يحدث أن قام هشام بن عبد الملك بنبش قبر زيد، بعد أن دفن!! لقد أخرج جثمانه ومثل به وعلقه بكناسة الكوفة، ثم فى النهاية تم إحراق ما بقى من هذا الجسد المصلوب مدة ليست قصيرة. وفى هذا قال أحد شعراء بنى أمية:

صلبنا لكم زيداً على جذع نخلة ولم أر مهديا على الجذع يصلب

٧ ـ على أن خروج زيد لبعض الأسباب الشخصية لا يعنى البتة غياب «الهم» العام لشئون المسلمين عنده. وعندنا أن تطلع زيد إلى أن يكون خليفة للمسلمين لا يتناقض أبداً مع ما كان يؤمن به من ضرورة مراعاة المصلحة العامة والتى تتطلب اختيار الرجل المناسب، سواء من حيث الأفضلية، ومن حيث الصلاحية. وهذان الشرطان، يرى زيدُ أنهما ينطبقان عليه. إنه من أهل البيت، وهو

أفضل الموجودين للخلافة، كما أنه بخروجه يكون أصلح من يقوم عليها. لذلك طلب من المحيطين به أن يبايعونه على كتاب الله وسُنة رسوله. وكانت صيغة دعوته وبيعته الناس على الوجه الآتى: "إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسُنة نبيه (ﷺ) وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم الفىء بين أهله بالسواء، ورد المظالم، ونصر أهل الحق، أتبايعون على ذلك؟ فإذا قالوا: نعم، وضع يده على أيديهم، ويقول: عليك عهد الله وميثاقه، وذمته، وذمة رسوله (ﷺ) لِتَفِيَنَّ ببيعتى ولتقاتلن عدوى، ولتنصحُنَّ لى فى السر والعلانية. فإذا قال: المبايع نعم، مسح على يده وقال اللهم فاشهد[٨٠]. ومن الواضح أن هذه الدعوة، من حيث هى، تؤكد ما ذكرناه بأن خروج زيد كان لأسباب شخصية ولأسباب موضوعية فى عين الوقت. إنه يصعب الفصل هنا ما بين الشخصى والعام. بل لا يمكن فهم الواحد منهما بمعزل عن الآخر.

لقد ظهر جناح زيدى قوى يقول: إن زيداً ما دعا إلى نفسه أبداً، وكان خروجه لنصرة الحق وإقامة مدينة القرآن الكريمة، مدينة العدل والمحبة والرحمة والتسامح، مع عدم التهاون فى أى حق من حقوق الله، الأمر الذى تطلب الجهاد والدفاع عن المغلوب على أمرهم. لقد كان زيد من مؤيدى الإمام الصادق (جعفر) وإذا كان الناس قد أدَّعوا (أو دَعوا إلى) إمامته وحاولوا إلصاقها به، فإن الرجل لم يكن له ذنب فيما سعى الناس إليه. والأمر هنا أشبه بما حدث مع محمد بن الحنفية، حيث انقسم الناس بشأنه بين مؤيد ومعارض.

١٠ ـ من أهم فرق الزيدية:

الزيدية شأنها شأن سائر الفرق الكلامية، انقسمت فيما بينها إلى عدة فرق أهمها ثلاث رئيسية:

١ ـ **الجارودية** ... تنسب إلى زعيمها أبى الجارود زياد بن أبى زياد. ومن أنصار الجارود نجد: فضل الرسّان، وأبا خالد الواسطى اللذين اختلفا فى الأحكام والسير، فقد زعم البعض أن عِلْم أبناء على كعلم رسول الله، وزعم آخرون أن العلم يشترك بينهم وبين غيرهم[٨١]. كذلك ترى الجارودية أن الرسول (ﷺ) قد نصّ على علىّ بن أبى طالب بالوصف لا بالتسمية، ومن ثم يكون علىٌّ الإمامَ بعد الرسول مباشرة. وقد ذهبت إلى أن الناس قصَّروا فى حق الإمام على حيث لم يتعرفوا على الوصف، ولم يطلبوا الموصوف (على). ولهذا فإن من أخطأ فى هذا فإنه يعد كافراً، مع أن زيداً نفسه لم يصرح بذلك[٨٢]. ثم افترقت الجارودية إلى فرقتين:

أ ـ ذهبت الأولى إلى أن عليا نص على إمامة الحسن، ثم نص الحسن على إمامة الحسين. بعد هذا أضحت الإمامة شورى فى أبنائهما، بحيث يصح لمن خرج منهم داعيا إلى نفسه، ومستوفيا شروط الإمامة من علمٍ وزهدٍ وتقوى... يعين إماماً.

ب ـ الفرقة الأخرى زعمت أن النبى (ﷺ) نص على إمامة الحسن بعد أبيه على، ثم نص علىٌّ على إمامة الحسين بعد الحسن، ثم تُساق الإمامة بعد ذلك إلى الحسين بن على زين العابدين، ثم إلى ابنه زيد بن على ومنه إلى الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب[٨٣].

٢ ـ السليمانية:

تنسب إلى سليمان بن جرير الزيدى، الذى رأى أن الإمامة شورى بين الناس جميعاً، وأنها تصلح بعقد رجلين من خيار المسلمين (!!) وتوافق السليمانية زيداً على جواز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وقد أجازت السليمانية إمامة أبى بكر وعمر، مع أنها كانت ترى أن بيعتهما كانت خطأ، لكن هذا الخطأ لا يرقى إلى الحكم عليهما بالفسق، لأن الخطأ هنا خطأ فى الاجتهاد فحسب.

على أن للسليمانية موقفا سلبيا من عثمان وعائشة والزبير، هذا فضلاً عن أنهم دخلوا فى حرب مع الإمام على. وقد أشار الشهرستانى إلى أن السليمانية تقول بالبَدَاء وبالتقية(٨٤). وعن كون الإمامة أصلاً من أصول الدين، فإن السليمانية ترى أنها من مصالح الدين فحسب ولا يحتاج إليها المسلم فى معرفة الله وتوحيده، لأن معرفة الله واجبة بالعقل. لكن الناس فى حاجة إلى الإمام لإقامة شرع الله وتطبيق الحدود...إلخ. وتوافق السليمانية الرأى القائل بجواز إمامة المفضول، مع وجود من هو أفضل منه.

٣ ـ الصالحية والبُتْرية:

الأولى تُنسب إلى الحسن بن صالح بن حى، والثانية تنسب إلى «كثير النوى الأبْتَر». وسميت بترية لأن "كثيراً" كان يلقب بـ «الأبتر». ليس ثمة فرق كبير يذكر فى الاختلاف بين هذه الفرقة وبين السليمانية. أما عن موقفها من إمامة أبى بكر، وعمر، فقد قالت: إن عليا كان ومازال أفضل الناس بعد رسول الله، ومن ثم كان أولى بالإمامة من أبى بكر وعمر، لكن نظراً لأن عليا سلَّم الأمر لهما

راضياً وفوّض إليهما طائعاً، وترك حقه راغباً، فواجب علينا أن نرضى بما رضى به (على) ونُسلّم بما سلم به. وقد جوزت هذه الفرقة إمامة الحسن والحسين وأنها من بعدهما فى أولادهم، ما دام المتقدم لها مستوفيا شروط الإمامة: الخروج، الجهاد، العلم، الزهد، الشجاعة... ولا بأس من حُسن الوجه!! كذلك رأت هذه الفرقة جواز وجود إمامين فى قطرين، وأن على شيعةِ كلٌ منهما طاعة إمامهم، حتى وإن كانت الأحكام مناقضة لأن البترية ترى أن الإمام فى كل قطر لا يمكن أن يخطئ فى حكمه[٨٥].

بقى أن أشير فى نهاية الحديث عن الزيدية إلى أمرين:

الأول: إن الزيدية، وإن كانت مدرسة شيعية خرجت من عباءة التشيع، وظلت محافظة على الملامح العامة للاتجاه الشيعى، من حيث المبدأ، إلا أن كثيراً من الفرق ينكر تشيع الزيدية!! من حيث إنها لا تقول بالعصمة، وتنكر العلم اللدنى عند الإمام، كما تنكر الطاعة العمياء له. كذلك، فإن الزيدية لا تقول بمبدأ التقية ولا تقول كذلك بالبداء... ويرتبط بهذه النقطة إنكار الزيدية لفكرة «المهدى المنتظر» ومن ثم «الرجعة». وإذا كانت بعض فرق الشيعة أجازت معرفة الإمام للغيب، فإن الزيدية أنكرت ذلك بشدة لأن الغيب من شئون السماء فحسب.

الأمر الثانى: إن الزيدية فى آرائها الكلامية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، حرية الإرادة، وجوب معرفة الله بالعقل أولاً ... إنكار فطرية المعرفة،

علاقة الذات بالصفات... مسألة الرؤية ... كل هذه الآراء وغيرها تكاد تكون الزيدية متفقةً كل الاتفاق فيها مع المعتزلة[٨٦].

١١ ـ المعتزلة[٨٧]:

أما عن المعتزلة، الذى عقد مؤلف الكتاب مقارنةً بينها وبين آراء الزيدية، فسوف نركز حديثنا هنا عن ما يتعلق بالفكر السياسى فحسب، والذى هو امتداد للنزعة العقلية عند المعتزلة، تلك النزعة التى نادت منذ نشأتها بالواجبات العقلية أو لنقل بالتكليفات العقلية. إن الناس عند المعتزلة "محجوجون" بعقولهم. إن العقل والحواس هبة من الله للإنسان، تميز من خلالهما عن سائر الكائنات الأخرى بأمانة التكليف، ومن ثم الثواب والعقاب، حيث الخلود. آمنت المعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية وبقدرة الإنسان على اختيار أفعاله دون أن يكون مجبراً عليها. هذه الأفعال التى سوف يُسأل عنها الإنسان تدخل فى دائرة الحرية الإنسانية، حيث العلم والإرادة والقدرة... إلخ، هذه الصفات التى تؤكد أن الإنسان خالق أفعاله على الحقيقة.

وهنا تميز المعتزلة بين دائرة الفعل الإنسانى وبين دائرة الفعل الإلهى التى تَجُبُّ ـ بطبيعة الحال ـ دائرة الفعل البشرى، لكن ميدان الفاعلية الإلهية الشامل، لا يتعارض البتة مع تحمل الإنسان مسئولية أفعاله... وفى هذا الصدد تستشهد المعتزلة بأدلة عقلية قوية، فضلاً عن استشهادها على ذلك بطابور طويل من الآيات والأحاديث النبوية. إن المعتزلة ترى أن الإنسان جبرى الأولى، جبرى

الآخرة، لكنه حر كل الحرية فيما بين الأولى والآخرة. إن الله سبحانه سوف يحاسب الإنسان على أفعاله، ومن ثم فإنه سبحانه لا يتدخل فى أفعال العباد، لا لأنه لا يستطيع ذلك، بل لأن الله منزه أولاً عن فعل الظلم، ولأنه سبحانه أقدر العبادَ على أفعال محددة وكلفهم أداءها. والعدل الإلهى، كصفة من صفات الكمال الإلهى، تقتضى أن لا يتدخل الرب فى أفعال العباد ما دام أنه سبحانه سوف يحاسبهم فى النهاية عليها. إنه لا يصح، عند المعتزلة، أن يكلف الله العباد بتكاليف محددة، ثم يتدخل أو يحول بينهم وبين إنجاز هذه التكاليف(٨٨).

إن المعتزلة بهذا إنما تؤكد أمرين فى آن واحد: أ- مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، ب - تنزيه الله سبحانه عن ظلم قد توسوس للإنسان نفسُه بإلحاقه بالله سبحانه، لأن الظلم فى النهاية فكرة إنسانية لا ينبغى أن يتصف بها الله، لا بل إنه سبحانه فوق أى صفة من الصفات الإنسانية. ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٤٤)﴾ (يونس،٤٤).

هذا الموقف الاعتزالى وجد أبعاده التطبيقية فى غير ميدان من ميادين النشاط الإنسانى، وكان على رأس هذه الميادين الميدان السياسى.

ترى المعتزلة أن الإمامة ليست واجبة بالعقل، بل بالسمع فقط، ليس هذا فحسب، بل إنها اختلفت فى وجوبها أو عدم وجوبها، هل ينبغى أن لا يخلو عصر من إمام، أم أن الإمام شرط لصلاح الدين.

ويرتبط بهذا أيضاً أن المعتزلة أدركت منذ فترة مبكرة من تواجدها على الساحة الفكرية خطورة فكرة "الجبر" التى يسعى بعض الحكام إلى الترويج لها على نطاق واسع، لتأكيد أنهم جاءوا إلى الحكم بقضاء الله وقدره، وأن كل ما يقع فإنه يقع أيضاً بقضاء الله وقدره، ومن ثم فإن التمرد على السلطة الحاكمة هو تمرد على المشيئة الإلهية....

لقد كانت الآراء المعروضة فى الإمامة عند نشأة المعتزلة آراءً متناقضةً فيما بينها، حيث يصعب الجمع بين الرأى «الثيوقراطى» الذى يمثله أهل البيت، وبين الرأى الديمقراطى الذى يمثله الخوارج والمعتزلة والأشاعرة ... لقد رأت المعتزلة أن الإمامة ليست أصلاً من أصول الدين، لأنها ترفض القول إن الإمام وسيلة لمعرفة الشريعة، لأن هذه الشريعة، طبقا لموقف المعتزلة العام، تعرف من الكتاب والسُنة مباشرة، فضلاً عن الإجماع والاجتهاد والقياس... وهذا كله يتناغم مع نزعتها العقلية التى تعطى للإمام دوراً سياسياً فحسب: اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجرى هذا المجرى[٨٩].

كما أن المعتزلة رأت أيضاً أن «القرشية» (آنذاك!!) خاصية إذا توافرت فى الإمام فإنه يستطيع أن يفرض سيطرته على الدولة الإسلامية لما لقريش من ثقل سياسى واجتماعى (قَبَلى) واقتصادى

... ولهذا فإنها أخذت من الشيعة فى البداية ضرورة توفر صفة القرشية فى الإمام، لكنها أنكرت، فى عين الوقت، صفة التوريث أو النص على الإمام، لأن الطريق إلى الإمامة هو «العقد والاختيار»[٩٠] وليست النص أو التعيين، كما زعمت الشيعة. لهذا قال (القاضى عبد الجبار) إن أبا بكر هو الإمام بعد رسول الله، ثم عمر من بعده، فعثمان ثم على... ثم من اختارته الأمة وعقدت له ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم[٩١]. ومن جهة أخرى فإن المعتزلة أخذت من الخوارج ضرورة اختيار المسلمين منْ يحكمهم، ولا بأس من تداول السلطة، لأن الإمام ليس معصوماً من الخطأ. وترتب على ذلك أن رفضت المعتزلة صفات التقية والغيبة والرجعة.... إن الإمام عند المعتزلة رجل ينبغى، فحسب، أن يكون عالما بتوحيد الله وعدله، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز، وما يجب له من الصفات وما لا يجب، ويكون عالماً بنبوة محمد (ﷺ)، فإذًا قولنا ينبغى أن يكون مجتهداً يجمع هذه الأمور كلها... ولابد مع هذه الشروط أن يكون ورعاً شديداً، يوثق بقوله، ويؤمن منه، ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات فى الأمور[٩٢].

إن المعتزلة لم تكن على قلب رجل واحد فى مسألة الإمامة. فقد اختلفت بصدد وجوب الإمامة كما ذكرنا، فمن قائل إنها واجبة، لكن هذا الوجوب لا يعنى النص على الإمام أو أن تكون الوراثة هى الطريق إلى الإمامة. وهناك فريق آخر على رأسه: أبو عمران الرقاش، وفضل الحدثى وحسين الكوفى... لا يقول بوجوب الإمامة، بمعنى أنه قد يخلو عصر من إمام، كما ذكرنا، إذا لم يوجد من

تتوفر فيه شروط الإمامة «إعلم أن من مذهبنا أن الزمان لا يخلو عن إمام، ولسنا نعنى بذلك أنه لابد من إمام متصرف، فالمعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة»(٩٣).

كذلك اختلف المعتزلة بشأن قضية إمامة المفضول مع وجود الأفضل. من القائلين بضرورة إمامة الفاضل، نجد: عمرو بن عبيد، صالح بن عمرو الأسوارى، العلاف، النظام، ضرًار، حفص الفرد... الخ. أما القائلون بجواز إمامة المفضول فنجد: بشر بن المعتمر، الذى رأى أن عليا أفضل الصحابة، لكن الظروف القاهرة والخارجة عن إرادة على هى التى حالت بينه وبين حقه الشرعى والعلمى فى أن يكون الخليفة الأول لرسول الله... وفى هذا الصدد تحدثت المعتزلة عن المضطر، والملجأ، والممنوع.

يقول القاضى عبد الجبار فأما تفضيل أبى بكر فمشهور عن عمر وعثمان، وعن عمر وأبى هريرة وجماعة من التابعين كالحسن والشعبى، وهو مذهب أكثر البصريين كالنظام، والجاحظ، وعباد، وغيرهم. وأما تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام فمروى عن الزبير، وحذيفة بن اليمان، وجابر بن عبد الله، وعمار، وسلمان، وأبى ذر، والمقداد، وعن طبقة من التابعين ومنْ بعدهم كمجاهد، وعطاء، وسلمة بن كهيل، والحكم ... (٩٤). ومن المعلوم أن العلاف كان يقف فى أفضلية أبى بكر وعمر وأمير المؤمنين.

إن القاضى عبد الجبار، يرى أنه لا توجد وسيلة لمعرفة الفاضل والأفضل إلا من جهة السمع، لا من جهة العقل، ومع هذا فإن السمع لم يذكر شيئاً عن الأفضلية المطلقة لأى صحابى. إن الأفضلية هنا أفضلية نسبية، هذا أولا. وثانيا، فإن الأفضلية لا تعلم طبقا للأعمال الظاهرة لأن هذه الأعمال (الظاهرة) تدل على فضل «الفعل» لكنها لا تدل أبداً على فضل «الفاعل»... وما دام الإنسان عاجزاً عن معرفة "البواعث" الداخلية (الجوانية) للفعل أو السلوك، تغدو مسألة حسم قضية الأفضلية أمراً محالاً، لهذا نادى بعض الصحابة بالتوقف فى هذه المسألة لفقد الدليل، على حد تعبير القاضى عبد الجبار[٩٥]. وفى موضع لاحق يؤكد عبد الجبار هذا المعنى من جديد بالقول «إنه لا وجه لذكر موازنة الأعمال مع ثبوت الخبر الدّال على فضل أمير المؤمنين، لأن موازنة الأعمال هو طريق غالب الظن، والظن ليس بطريق العلم»[٩٦].

أضف إلى ما سبق، أن أخبار الآحاد المروية فى هذا الصدد، لا يمكن الاعتماد عليها والاطمئنان لها أو الثقة بها، لأن القطع بصحتها غير ممكن، ومن ثم لا يصح القطع بمدلولها، وخاصة أن القول بالتفضيل من باب الدين لا من باب العمل»[٩٧].

أما بعد: فإن ثمة فرقاً، وفرقاً كبيراً، بين الشيعة وبين المعتزلة فى الأساس الذى تستند إليه قضية الإمامة عند كل منهما: ففى الوقت الذى جرّدت فيه الشيعة "مجموع الأمة من الثقة التى تؤهلها لحمل أمانة اختيار الإمام، فوضعوا هذه الأمانة فى الله وعلى الله،

بينما وثق أصحاب الاختيار فى مجموع الأمة فحملوه هذه الأمانة. وجعل الشيعة من الله مصدر الإمامة، فقالوا «بالحق الإلهى»، بينما قال أهل الاختيار «بالحق الطبيعى». ولم يأتمن الشيعة الأمة على حفظ الدين ورواية شريعته، فقالوا لابد من إمام فرد معصوم، يكون الحجة، والمعلم، ومصدر الشرع والدين، بينما قال أهل الاختيار بعصمة جماعة المسلمين عن أن تجتمع على ضلال.

الشيعة جعلوا السلطة والإمامة شأنا من شئون السماء التى لا دخل للبشر فيها، بينما جعلها أهل الاختيار شأنا من شئون البشر، يقررون فيها ما يتفق ومصلحتهم فى هذه الدنيا، التى على صلاحها يترتب صلاح أمور الدين. هذا هو أساس ذلك الخلاف الجذرى بين الشيعة والمعتزلة ومعهم الفرق الأخرى حول النص والاختيار(٩٨).

١٢ ـ الإمامة بين الزيدية والملاحمى على ضوء الجواب الناطق:

المتتبع للفكر السياسى المعتزلى والشيعى يدرك أن ثمة أوجه شبه، وأن ثمة أوجه اختلاف، وقد أشرنا إلى ذلك بإيجاز فى الصفحات السابقة. وهنا سوف نركز على ما جاء فى كتاب «الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق فيما خالف فيه ابن الملاحمى مذاهب الزيدية فى الإمامة»، ولن نخوض فى تفاصيل هذا الخلاف الذى فصّله المؤلف. وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى عناصر الاختلاف الرئيسية بين الزيدية وبين المعتزلة من واقع هذا النص الذى بين أيدينا، وهى اختلافات ليست جوهرية فى معظمها لكنها اختلافات قائمة ومهمة!! هذا مع ملاحظة أن مؤلف الجواب

الناطق شيعى للنخاع، وهذا واضح من تفنيده لآراء الملاحمى التى خالف فيها الزيدية، وواضح أيضاً من خلال ذكره «عليه السلام» أو «عليهم السلام» فى عقيب ذكر أحد زعماء الشيعة، ابتداءً من الإمام على، حتى الإمام الثانى عشر. أضف إلى هذا إيمان المؤلف بكل الصفات التى شرطها الشيعة فى الإمام، والتى ذكرناها آنفاً.

أما أهم الاختلافات الرئيسية، فيمكن تلخيصها فى عدة نقاط رئيسية:

١ ـ يرى الملاحمى أن الشيخ أبا الحسن البصرى ومعه الجاحظ، وأبا القاسم البلخى ... يقولون إن الإمامة واجبة بالعقل والسمع. وهذا الرأى مال إليه الملاحمى، الذى يرى أن من أسباب وجوبها "دفع ضرر عن النفس، وذلك واجب" لأن مصالح الناس متعارضة ومتباينةُ، الأمر الذى يسمح للقوى أن ينال من الضعيف ... وهذا يقتضى إماما قوياً يساعده أعوان أقوياء.

وقد رد الزيدية على هذا بالقول: إذا كانت الإمامة واجبةً لإحقاق الحق وسيادة العدل فى المجتمع ودفع المظالم... فإن أى حاكم عادل ـ بغض النظر عن دينه ـ يمكن أن يقوم بهذه المهام. بل إن المؤلف يقول هنا "قد تكون المضار الدنيوية مع الإمام أقل، وقد تكون معه أعظم بأن يكثر القتل، وسفك الدم، وذهاب المال...إلخ[٩٩].

ويضيف المؤلف: إنا لو سلمنا أن دفع الضرر عن الغير واجب، لم يلزم منه وجوب الإمامة، لأن قيام رئيس من أفتى الناس بهذا الأمر يغنى عن الإمام ويساويه فى كف الظالم عن المظلوم[١٠٠].

٢ ـ يرى الملاحمى أن الصحابة اجتمعوا بعد وفاة الرسول ﷺ، حيث اختاروا أبا بكر، ومن ثم فإن الاختيار هو طريق الإمامة. وذكر الملاحمى فى هذا الصدد يوم «السقيفة» حيث تنازع أمرَ الإمامة كلُ المهاجرين والأنصارُ وأهلُ البيت. واستقر الأمر للمهاجرين حينما قال أبو بكر: إن الله تعالى بدأ فى كتابه بالمهاجرين. وكتاب الله أحق أن يهتدى به على حد تعبير أبى بكر، الذى أضاف: إن هذا الأمر (الإمامة) لا يصلح إلا فى هذا الحى من قريش، لأن العرب لا تطيع غيرهم. وكان رأى عمر بن الخطاب مماثلاً لرأى أبى بكر. قال عمر «إن الله وصّانا بكم ولم يوصكم بنا. ورداً على اقتراح سعد أن يكون أمير من الأنصار وأمير من المهاجرين»، قال عمر «سيفان فى غمد لا يصلحان». ومن المعلوم أن عمر رشح ستة من الصحابة لخلافته، حيث تم اختيار عثمان بن عفان، الذى خلفه على بن أبى طالب، عن طريق «البيعة». ذلك كله يدل على أن العقد والبيعة (الاختيار) طريقا الإمامة.

يرد الزيدية على ذلك، كما يقول مؤلف الجواب الناطق: إنه لم يحدث أن أجمع الصحابة على اختيار صحابى واحد خلفاً للرسول (ﷺ)، لأن عقد البيعة تم عن طريق خمسة من الصحابة، ولا يمكن أن يعبر الخمسة عن آراء «جميع الصحابة». هذا إلى جانب أن الاختيار يقتضى أن يدلى المسلمون جميعاً بأصواتهم فى انتخاب خليفة الرسول (ﷺ) وهذا لم يحدث، ولن يحدث!! ولا يصح هنا القول: إن الاعتداد برأى كبار الصحابة يغنى عن رأى صغارهم والمتأخرين منهم. إن من الثابت أن بعض كبار الصحابة لم يبايع أبا

بكر وعمر، مثل على، وسعد، وعبد الله بن مسعود، وعمار، وسلمان، وأبو ذر، والمقداد، وحذيفة... هؤلاء جميعاً وغيرهم كانوا من كبار الصحابة.

٣ ـ يرى الملاحمى أن الدليل على إجماع الصحابة أنهم جميعاً، فى النهاية، رضوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان، وأن الصحابة جميعاً كانوا يتعاملون مع الأئمة الثلاثة معاملة المحكوم للحاكم، والرضاء بأوامره ونواهيه. ولم ينكر صحابى إمامة أحد منهم، أو خالفه من جهة أن طاعته غير واجبة.

يرد مؤلف «الجواب الناطق»، وهو زيدى للنخاع، على ذلك بالقول: إنَّ رضا الصحابة بالأئمة الثلاثة وطاعتهم لهم لا يرجع إلى قناعاتهم الشرعية بأحقيتهم فى الإمامة، وإنما يرجع لأسباب أخرى، لعل منها قلة الأنصار، وتسلط الأعداء على المسلمين، والحرص على وحدة الصف الإسلامى.

ومن جملة ما قاله مؤلف الجواب الناطق هنا: إن من بايع ابن أبى طالب فيما بعد (بعد أن أصبح خليفة) اعترف بأنهم كانوا ملجئين إلى بيعة أبى بكر وعمر وعثمان، ومحمولين على ذلك(١٠١).

٤ ـ وكيف يقول الملاحمى بالإجماع، مع أن الأحداث التاريخية شاهدة ـ كما يقول الزيدية ـ على أن أبا بكر وعمر، كانا يحملان الناس على البيعة بالإكراه، وكانوا يغلظون القول فى ذلك. إن سعدا لم يبايع طوال حياته عمر، بل قيل إنه كره إمامته وترك المدينة واتجه إلى الشام ومات هناك.

كذلك ورد على لسان أبى سفيان قوله: أسلمتم يا بنى هاشم هذا الأمر؟ ألم ينكر العباس بن عبد المطلب إمامة كل من أبى بكر وعمر، قائلاً: نحن أولى بهذا الأمر منكما. ولا يغيبنّ عنا هنا أن العباس رد على من نقده فى موالاته عمر، وعدم إظهاره الخلاف معه بالقول: "إن عمر كان رجلاً مهيباً، فإذا جاز فى مسائل الاجتهاد ألا نذكر خلافه هيبةً، فكيف ظنك بما فيه عزله وإبطال أمره..؟. ألم يحدث أن أخذ الزبير عنوة لعدم مبايعته أبا بكر وعمر، حيث قام أنصار عمر بكسر سيفه!! ألم يحدث أن عمر ـ بعد أن سمع تردد بعض الصحابة على فاطمة بنت رسول الله أن توجه إلى منزلها، وقال لها: يا بنت رسول الله، يا من الخلق أحب إلينا منك، وأيم الله ما ذلك مانعى إنّ اجتمع هذا النفر عندك أن آمر أن يهدم البيت عليهم. فلما خرج جاءها نفر من الصحابة، فقالت لهم: تعلمون أن عمر قد جاءنى، وحلف بالله لئن عدتم ليحرقن عليكم البيت. وأيم الله ليمضين على ما حلف عليه، فانصرفوا ورأيكم.

وقد ذكرت بعضُ كتب الفرق أن عمر توجه إلى بيت على بعد بيعة أبى بكر مباشرة، ففتحت له فاطمة الباب، ثم قال لها: اخرجى من معك بالدار (على) وإلا هدمت عليه المنزل. وبغض النظر عن الصيغة التى علمنا من خلالها توجه عمر إلى فاطمة لكى ينهاها عن إحداث «فتنة» بين الصحابة... يبقى أن هذه الوقائع والأحداث تتناقض مع ادعاء الإجماع على الخلفاء الثلاثة.

٥ ـ يوجه مؤلف كتاب «الجواب الناطق» نقداً لاذعاً لأبى بكر وعمر، بسبب انشغالهما، ومعهما أبو عبيدة وبعض الأنصار، باختيار

إمام خلفاً للرسول الكريم، دون أن يراعيا حرمة موت الرسول ﷺ، ودون أن يجعلا من أولوياتهما تجهيز دفن الرسول، وما يقتضيه ذلك من مراسم تتناسب مع عظمة المصطفى عليه السلام. ويشير المؤلف إلى أن عدم الاهتمام بدفن الرسول ﷺ لم يكن اعتمادا على نص من الكتاب أو السُنة أو العقل!! ومن ثم ما لا دليل عليه لا يكون واجباً. والخلاصة أن الزيدية ترى أن الأولوية كان ينبغى أن تكون لدفن الرسول لا لمناقشة اختيار خليفة له.

وعندنا أن مصلحة الرسول ﷺ والمسلمين تتجاوز كلية مسألة دفن الرسول ﷺ، والتى لا تتعارض مع الإسراع بسد الفراغ الكبير الذى حصل بغياب الرسول ﷺ عن مسرح الفكر الإسلامى، السياسى منه وغير السياسى. إنه لا يصح أن يغيب عن كبار رجالات الدولة من الصحابة أن مصلحة الإسلام والمسلمين تتطلب، فوراً وفى الحال، اختيار خليفة لرسول الله، لأن أعداء الإسلام يتربصون به فى الداخل والخارج، ومن ثم فإن الإعلان عن الحاكم الجديد لا ينبغى البتة أن يتأخر ولو للحظات[١٠٢].

لقد أخطأ مؤلف الكتاب هنا حينما ذكر أن فزع الصحابة إلى البيعة والاختيار مباشرة بعد وفاة الرسول (ﷺ) راجع إلى أنه لا يوجد «نص»، ثم يستنبط من ذلك زعمه بأن هذا الموقف يؤكد صحة وجهة النظر الأخرى التى تقول بالنص على إمامة على وأفضليته على سائر الصحابة[١٠٣]. وهذا الرأى مثير للدهشة تماماً، لأن الصحابة لم تقل بوجود نص على الإمام بوجه عام، سواء

كان يخص عليا أو غير على... ومن ثم فإن عدم النص على أبى بكر وعمر لا يتضمن البتة، ولا يقتضى فى عين الوقت، القول بالنص على الإمام... ليس ثمة رابطة بين الأمرين لأن عدم النص لا يعنى النص على الجانب الآخر!! وعدم النص على الجانب الآخر (على) لا يتضمن البتة النص على الجانب الأول (أبو بكر، عمر).

لهذا لا معنى لما ذهب إليه المؤلف من القول: إن فزع الصحابة إلى البيعة والاختيار بسبب عدم وجود نص، وهذا كلام صحيح ونوافق عليه، لكنا بنفس القياس نقول: لو أن هناك نصًّا جليا على علىّ لما حدث هذا الفزع، ولما حدث هذا الاختلاف البيِّن فى شأن اختيار خليفة لرسول الله (ﷺ). وإذا كان هناك من أشار ضمنيا وغمز فى حق الرسول بالقول: لو أن الرسول قد «نص على من يخلفه»، لجنَّب المسلمين كل هذا الخلاف الذى أدى إلى الصراع الدموى بين المسلمين. وهنا نشير إلى أمرين:

الأول: إن الرسول (ﷺ) لم ينص على من يخلفه لأنه لم يكن مأذونا من السماء بترشيح خليفة له. ولذلك لم يكن بوسع الرسول أن يتجاوز النص القرآنى ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ (٩) ﴾ (الأحقاف،٩) و ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى (٤)﴾ (النجم، ٣: ٤)

الثانى: إن عدم النص، من جهة الرسول ﷺ على من يخلفه ينسجم تماماً مع موقف الإسلام الأصيل من قضية الحكم، وأنها ليست بالنص ولا بالوراثة، وإنما هى شأن من شئون الدنيا، الأمر

الذى يعطى للمجتمع الدور الرئيسى فى اختيار الحاكم، لأن الناس (الشعب) أدرى وأعلم بمن يصلح لحكمهم. لهذا قلنا من قبل إن الشورى مبدأ أصيل من مبادئ الحكم فى الإسلام، وأنها (الشورى) ضابط رئيس من ضوابط الحكم الإسلامى.

٦ ـ يرى محمد بن أحمد القرشى، مؤلف كتاب الجواب الناطق، أنه كان ينبغى بمجرد أن مات الرسول ﷺ، أن يلجأ أبو بكر وعمر وشيعتهما إلى على والعباس وبنى أعمامهم، يستفتونهم فى مسألة الخلافة وإدخالهم فى «الشورى»، ولهذا فإنهما (أبو بكر وعمر) قد أخطآ حينما تجاهلا أخذ رأى أهل البيت فى الإمامة ولم يستأذنوهم فى تنصيب أبى بكر[١٠٤]. ويتساءل المؤلف: هل ذلك راجع إلى عدم اعتدادهما بآراء أهل البيت؟ هل لمعرفة أبى بكر وعمر المُسْبَقة أن أهل البيت لن يرضوا بغير على؟ هل لم يأخذا بآراء أهل البيت لأنهما يتصوران، مسبقا، أن أحداً من أهل البيت لن يعترض على اختيارهما!! وأخيرا هل من استعان بهم أبو بكر وعمر فى البيعة أفضل من بعض كبار رجالات أهل البيت وعلى رأسهم على والعباس... الخ.

فى نهاية هذه التساؤلات، التى يعلم إجابتها أهل البيت، يقول المؤلف: ليس ثمة نص يسمح لأبى بكر وعمر أن ينفردا باختيار الإمام، وما دام الأمر كذلك فإنهما أخطآ، ومن هذا حاله لا ينبغى الإجماع، من الصحابة، عليه.

وعندنا أن الإجماع هنا، محال وسبق أن ذكرنا أنه لم يحدث ولن يحدث، لأنه فى تاريخ الفكر السياسى، وفى أعتى الديمقراطيات،

لم يحدث أن كان الحاكم موضع قبول من الجميع. لم يحدث، وأظن أنه لن يحدث أن يذهب كل الناس إلى صناديق الاقتراع لاختيار من يحكمهم... وكثيراً ما نقرأ ونتابع أن عدد الناخبين عادة لا يتجاوز ربع عدد من يحق لهم الانتخاب. لهذا فإن الانتخاب يتضمن رأى «الأغلبية» والتى هى فى النهاية مسألة نسبية وليست مطلقة. ونحسب أن ما ينطبق على «الانتخاب» ينطبق على الشورى التى حدثت فى فجر الإسلام، حيث مالت الأغلبية إلى إمامة أبى بكر وعمر، ثم عثمان، دون أن يقلل ذلك من قيمة وقامة أهل البيت والتى لا تتوقف هذه القيمة والأهمية على رأى الناس، سواء كانوا كثرة أم قلة. لقد أشرنا أنه لأسباب تاريخية، وحرصاً على مصلحة الإسلام والمسلمين، وتأسيساً لسُنة حميدة، ومراعاة للنص الذى يقرر أن الشورى ـ وليس سواها ـ هى الطريق إلى اختيار الحاكم، تمت البيعة لأبى بكر، ثم عمر، ثم عثمان ... مع ملاحظة أن المنتخبين لم يكونوا على قلب رجل واحد، حيث النزعة القبلية من جهة، وظهور لاعبين كبار على المسرح السياسى: المهاجرون، الأنصار، ثم أهل البيت. لقد كان لكل فئة من هذه الفئات ثقلها السياسى، وإن كانت النظرة الثاقبة تشير إلى أن الغالبية لم تكن مع أهل البيت... يؤكد هذا اعتراف أهل البيت أنفسهم بذلك... وهذا ما أشرنا إليه!!(١٠٥).

وليس صحيحاً ما ذهب إليه المؤلف (مؤلف الجواب الناطق) من أن عليا دخل الشورى دون أن نعلم قصده منها، ورجح المؤلف أنه دخلها لكى يكون مطلعاً على حجج الطرف الآخر، حتى يتمكن من

تفنيدها، وهذا لعمرى قراءة ساذجة يصعب قبولها ... فليس ثمة أسرار يمكن أن تخفى على علىّ، سواء كان قريبا من أبى بكر وعمر، أو بعيداً عنهما، كما لا يمكن أن نصدق أن أبا بكر وعمر حجبا أسراراً كثيرة عن علىّ، وكأن عليا كان خصما لدوداً لهما، وواقع الحال يكذب هذا الزعم، لأن عليا كان، قبل كل شىء وبعده، رجل دولة من طراز فريد، ومن هذا شأنه لا يمكن أن تغيب عنه مصلحة الإسلام والمسلمين!!

٧ ـ يُورد مؤلف الجواب الناطق، مجموعة من الأحاديث والوقائع التى تدعم وجهة نظر الشيعة فى أحقية على فى الإمامة. من ذلك ما ورد على لسان على أمام حشد من المسلمين، حيث ذكَّرهُم بمكانته من المصطفى قائلاً لهم: إنه كان أول موحِّد. وأنه مع أخيه جعفر الطيار فى الجنة. وأن أحداً ليس له عم مثل عمه أسد الله وأسد رسوله سيدا الشهداء. وأن أحداً ليس له زوجة مثل زوجته فاطمة بنت رسول الله. وليس فيهم أحد له سَبْطان مثل سَبْطَيْه: الحسن والحسين. وأنه وحده دون غيره نجِّى الرسول عشرات المرات. وأن أحداً منهم لم يقل الرسول فى حقه: من كنت مولاه فعلى مولاه!! وهل فيكم أحد طلب الرسول من الله أن يبعث إليه بأحب الخلق إليه لكى يأكل من الطائر معه غيرى؟ وهل فيكم من قال عنه رسول الله لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله غيرى...الخ(١٠٦). وباختصار فإن العترة الطاهرة تذهب إلى أن أمير المؤمنين كان منصوصاً عليه، وهذا يدل على أفضليته وصلاحيته للإمامة.

وعندنا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر البتة المكانة الخاصة التى كان عليها على بن أبى طالب وأهل بيته... لكن ذلك لا يلغى، من جهة أخرى، صلاحية أبى بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة، لقيادة الدولة الإسلامية. وثمة آيات وأحاديث كثيرة قرأها المهاجرون والأنصار بما يدل على صلاحية الخليفتين الأول والثانى للإمامة. وتزعم هذا الرأى الغالبية الكبرى من الفرق الإسلامية(١٠٧).

على أن الشيعة ـ على سبيل المثال ـ إذا كانت قد أخذت على أبى بكر قوله إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم...إلخ كدليل على أنه أقل فى الفضل من أقرانه، ومن ثم لا يصح للإمامة، فإنا نجد أن عليا نفسه، على الجانب الآخر، قد طلب البيعة لطلحة... كما ذكر ذلك البعض، وحينما عُرضت عليه الإمامة قال «دعونى والتمسوا غيرى فإنى كأحدكم، ألا وإنى أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه... » فلما كان اليوم التالى، صعد المنبر، وقال: أيها الناس، أعن ملأ منكم أن هذا الأمر أمركم، ليس فيه لأحد إلا ما أمرتم، فإن شئتم قعدتُ لكم (١٠٨). مثل هذا القول الصادر عن على يتناقض مع مفهوم النص والوراثة، ويؤكد فى عين الوقت أن حسم مسألة الإمامة متوقف على رغبة (بيعة) الناس. ولا يحق للشيعة أن تؤوِّل وتبرر هذا القول، ولا تُؤوِّل وتُبرر الأقوال التى صدرت عن أبى بكر من هذا القبيل.

٨ ـ من جملة الأمور التى يرى المؤلف أنها خاصة بعلى دون غيره، وأن بعض الآيات إذا كانت قد أشارت إلى على بالوصف دون

التسمية، فإن حكم هذه الآيات لا يعم سائر المؤمنين أو المسلمين، وتميز على فى مثل هذه الحالات يؤكد تفرده، وأفضليته، وأهليته للإمامة، مقارنة بمن سبقه. وفى هذا الصدد يستشهدون بالآية "إنما وليكم الله ورسوله" ... وكذلك «يؤتون الزكاة وهم راكعون»... ولم يؤد أحد الزكاة وهو راكع إلا على بن أبى طالب، ويستدل الزيدية على ذلك بما يلى:

أ- إجماع العترة من أهل البيت على أن المقصود بالآية هو على بن أبى طالب، وإجماعهم، فيما يرى المؤلف، حجة ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج، ٧٨) فالله طبقا للآية اختار أهل البيت شهداء، واختيار الله سبحانه قمة الحكمة والعدل[١٠٩].

ب - إن الله تعالى وصف المؤمنين المذكورين فى الآية بصفة لم توجد إلا فى أمير المؤمنين.

جـ - الآية السالفة ليس حكمها عاماً فى جميع المؤمنين، بل إن حكمها هنا حكم خاص بعلى بن أبى طالب.

ومما يمكن الرد به على وجهة النظر السابقة ما يلى:

لا يصح أن تفسر الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥)﴾ (المائدة،٥٥) لا يصح أن تُفسَّر هذا التفسير الشيعى السابق ... إن الولاية هنا ليس

المقصود منها الإمامة ... فلو أن الأمر كان كذلك، لكان على بن أبى طالب إماماً فى حياة النبى عليه السلام، وهذا غير معقول. أما إذا كان المقصود بالولاية «النُّصْرة»، فإن المعنى حينئذ يكون متعلقاً بنصرة كل المؤمنين دون واحدٍ بعينه. أضف إلى هذا أن إجماع العترة من أهل البيت على أولوية على فى الإمامة ليس حجة على سائر المسلمين، لأن إجماع أهل البيت هنا يقابله إجماع الأنصار على سعد، وإجماع المهاجرين على أبى بكر، وإجماع الأمويين على عثمان... إن الإجماع الذى من هذا القبيل هو فى حقيقته إجماع قَبَلِى، لأن منطق القبيلة آنذاك هو الذى كان يحكم الاختيار، وهذا المنطق لا يُعتد به على المستوى الإسلامى، الذى لم يستطع أن يقضى على الولاء المطلق للقبيلة بين عشية وضحاها... بل إن منطق القبيلة .. ويا للأسف ما زال متحكماً حتى يوم الناس هذا فى معظم سكان الجزيرة العربية وبعض البلدان الإسلامية الأخرى. وفضلاً عن هذا كله، فإن إجماع العترة هنا يندرج فى حديث الآحاد، والتى لا يمكن أن يؤسس عليه هذا الحكم الذى يتناول جوهر الحياة السياسية للمسلمين. أضف إلى هذا أن مصطلح «عترة أهل البيت» يمكن أن تطلق على أهل البيت وعلى من ليس من نسل أهل البيت، ألم يرد على لسان الرسول (ﷺ): سلمان منا أهل البيت، مع أن سلمان كان فارسياً!! ثم كيف يمكن أن نفهم تبرع (تصدق) الإمام على بخاتمه وهو ساجد ... أليس هذا الفعل -إن حدث هكذا ـ أن يُبطل صلاة على بن أبى طالب... ألا يتعارض ذلك مع الرسول القائد الذى قال «جعلتُ قرة عينى فى الصلاة»... فى

الحضرة الإلهية من المحال أن يغفل أو يغيب رجل بقيمة وقامة على عن جلالة الموقف وهو قائم بين يدى الله، هذا مع ملاحظة أن هناك رأيا يرى أن هذه الآية نزلت فى عبادة بن الصامت!! ويبقى أن آيات الذكر الحكيم هى بمثابة تشريع عام لا ينبغى أن نفهمها أو نؤوّلها طبقا لميولنا وأهوائنا وطبقا لمصالح ذاتية آنية.

٩ ـ أسهب المؤلف كثيراً فى تفسير الحديث المنسوب للرسول (ﷺ) والذى قال فيه لعلى «أنت منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبى بعدى» (١١٠). تحدث المؤلف فى هذا الصدد عن الظروف التى أدت بالرسول إلى القول بهذا الحديث... ثم ينتهى المؤلف من ذلك إلى أن علاقة على بالرسول (ﷺ) هى بعينها علاقة هارون بموسى... ومن ثم يكون الحديث قد نص على خلافة علىٍّ للرسول بعد وفاته.

رد الملاحمى على ذلك بما يؤكد أنه لا تلازم بل ولا تشابه بين الأمرين: موسى وهارون، ومحمد (ﷺ) وعلى، لأن هارون مات قبل موسى عليه السلام. هذا إلى جانب أن كلمة «المنزلة» الواردة بالحديث لها معانٍ متعددة، فلماذا انتخب الزيدية معنى واحداً هو الولاية، تاركين المعانى الأخرى، وما أكثرها؟.

١٣ ـ مخطوط الجواب الناطق:

حينما كنتُ أقوم بتحقيق كتاب «الفائق فى أصول الدين»، لمحمود الملاحمى، الذى نشره مركز تحقيق التراث بدار الكتب (٢٠١٠م) وجدتُ فى نهاية إحدى النسختين، اللتين حققت الفائق من

خلالهما، أن الناسخ قد ذيَّل نسخة كتاب الفائق بكتاب عنوانه «الجواب الناطق الصادق بحل شُبه كتاب الفائق، فيما خالف فيه ابن الملاحمى مذاهب الزيدية فى الإمامة" ونسب هذا الكتاب إلى محمد بن أحمد على بن الوليد القرشى. واحتل هذا الكتاب الصفحات من نهاية الورقة ٢٢٢ب وحتى نهاية الكتاب، الورقة ٢٤٥أ، مع ملاحظة أن كل صفحة بها وجهان: أ، ب، ومن ثم فإن عدد أوراق «الجواب الناطق» يكون (٤٦) (ستا وأربعين صحيفةً). وهذا الكتاب موجود بالنسخة التى رمزنا إليها فى تحقيقنا لكتاب الفائق بالنسخة «ب» وهذا معناه أن هذا الكتاب ليس موجوداً فى النسخة «أ» التى اعتمدنا عليها ـ كنسخة أصلية ـ فى تحقيقنا لكتاب «الفائق فى أصول الدين».

وقد ذكر الناسخ فى نهاية الكتاب (الناطق) أنه انتهى من نسخه فى يوم الاثنين التاسع عشر من شهر المعظم، شهر رمضان من شهور سنة ثمان وستمائة (٦٠٨هـ)، والمبتهل إلى الله عز وجل أن يوفق لخاتمه خيرًا ويعظم الأجر على ما كان من العناية فى نصرة مذاهب أهل البيت محمد (ﷺ)، وكان ذلك مع كبر السن ومصادفة الأوجاع، ولله الحمد على ما كان من جهته أو بأمره. وكتب جامعه «محمد بن أحمد بن أحمد بن على بن الوليد»، وهو يسأل من وقف عليه من الأخوان الراشدين شَدًّ (ويمكن أن تقرأ سد) اللهم بهم الدين، وكثرهم فى العالمين، أن يصلح ما يثقن خلله مما انطوى تحت سهو أو غفلةٍ وقلة معرفة. فمن لا يجوز ذلك عليه فهو المتفرد بالإلهية سبحانه وتعالى. وكذلك يسأل منهم الدعاء بحسن الخاتمة.

فقد صادف قرب الوفاة والله أعلم، فكتبه على رأس السبعين من مولده والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين محمد وعلى أهل بيته الطاهرين، وسلامه عليه وعليهم أجمعين (المخطوط الورقة ٢٤٤ ب، ٢٤٥أ). ولقد ذكر الناسخ هنا انتهاءه من النسخ الخاص بالجواب الناطق، لكن هذا لا يعنى البتة أن تاريخ النسخ يخص «الجواب الناطق» وحده، ولكنه أيضاً يتضمن ـ ومن باب أولى ـ تاريخ نسخ "الفائق فى أصول الدين". ذلكم أن تاريخ النسخ هنا يشير إلى الكتابين: الفائق، والجواب الناطق، وبخاصة أن الناسخ لم يحدد بوجه خاص عن أى الكتابين يتحدث عن تاريخ النسخ. أضف إلى هذا أنه لا توجد إشارة فى المخطوط قبل كتاب الجواب الناطق تدل على من نسخ الفائق ولا تشير كذلك إلى تاريخ النسخ، فبعد أن فرغ الناسخ من كتابة «الفائق» بدأ مباشرة فى الحديث عن «الجواب الناطق»...(١١١).

لقد ترددت كثيراً أمام نص كتاب «الجواب الناطق»: هل أنشره فى نهاية كتاب الفائق كجزء من المخطوط الذى حققتُه، أم أسعى إلى نشر «الجواب الناطق» ككتاب مستقل ومنفصل عن «الفائق» مع وجود الصلة القوية بينه وبين الفائق؟ إن الجواب الناطق يتحدث عن موضوع محدد ألا وهو رد المؤلف على الملاحمى فى نقد هذا الأخير لآراء الزيدية. أى أن الجواب الناطق لا يتحدث أبداً عن قضايا علم الكلام التقليدية ومن ثم لا يتحدث عن الخلاف بين مدارس علم الكلام فى شتى الميادين... إنه يتحدث فحسب عن رد

المؤلف على الانتقادات التى وجهها الملاحمى إلى الفكر السياسى الزيدى.

لقد رأيت أن نشر هذا الكتاب «المهم» كملحق لكتاب الفائق فى أصول الدين .. سوف يلحق ضرراً فادحاً بهذا الكتاب، من حيث أن شهرة كتاب الفائق سوف تغطى كلية على هذا الكتاب الذى قد لا يلتفت إليه أحد إذا نشر فى نهاية كتاب الفائق .. لهذا فضلتُ أن أنشر هذا الكتاب بمعزل عن كتاب الفائق لما له من أهمية كبيرة من حيث أنه يتناول قضية حيوية للغاية (المشكلة السياسية) لا تطفئ السنون والأيام من وهجها، وحيويتها، وخصوبتها، وحاجة المسلمين الماسة إلى سبر أغوارها. هذا إلى جانب أنه يلقى الضوء على الخلاف الكبير بين الزيدية (كشيعة) وبين الفرق الشيعية الأخرى. والكتاب، فضلاً عن ذلك، يعالج قضية الفكر السياسى بين المعتزلة (الملاحمى) وبين الزيدية، وهى الفرقة التى كان لمؤسسها (زيد بن على) صلات قوية مع كبار رجالات المعتزلة، حتى أن المؤرخين يذهبون إلى أن النزعة الاعتزالية عند الزيدية تكاد تغطى على نزعتها الشيعية. بل إن الشيعة، بوجه عام، والإمامية بوجه خاص، لا يعترفون بـ «الزيدية» كتيار شيعى «أصيل» يعبِّر عن جوهر الحياة الفكرية للشيعة.

لقد استخرتُ الله وقررت نشر هذا الكتاب نشرة مستقلة عن نشرتنا لكتاب «الفائق» فى أصول الدين، حتى يكون بنشرته المستقلة

موضع اهتمام المشتغلين بعلم أصول الدين، وبوجه خاص المهتمين بالفكر السياسى. إن الكتاب يتناول الحديث عن الاتجاه "الثيوقراطى" المتمثل فى الشيعة، والاتجاه العقلى الذى يدعو إلى النظام الديمقراطى الجمهورى (الشورى) فى اختيار الحاكم أو الإمام، هذا مع ملاحظة أن الزيدية فى معالجتها لمشكلة الحكم قد اقتربت كثيراً - كما أشرنا - من المعتزلة. إن الزيدية ترفض مبادئ أساسية فى الفكر السياسى عند الشيعة مثل: التوريث، العصمة، البيعة، الغيبة، الرجعة... عدم الإساءة إلى خليفتى رسول الله والاعتراف بفضل كل منهما ...إلخ. ثم إن الزيدية كذلك قد ميزت بين المفضول وبين الفاضل، كما أنها قد ميزت أيضاً بين الفاضل وبين «الصالح» للحكم. فقد يوجد إنسان فاضل بكل المقاييس (الشرعية والعقلية)، ومع هذا قد لا يكون صالحاً للحكم. وقد سبق أن نوهنا إلى ذلك.

على كل حال، فإنا أردنا أن نشير إلى الأسباب الرئيسية التى جعلتنا ننشر هذا الكتاب نشرة مستقلة حتى ينال ما يستحقه من الاهتمام ومن الشهرة فى آن واحد، لأنه يتناول ـ كما ذكرنا ـ مشكلة حيوية تمس حياة المسلمين وعلاقتهم بالآخرين. فالمسلمون الآن مهتمون بالحديث عن ما يسمى الدولة «المدنية» أو الدولة «العَلْمَانية». المسلمون بوجه عام منهم من يقول بفصل الدين عن الدولة، وهؤلاء، فيما نرى، شرذمة قليلة، ومنهم من ينكر ذلك بشدة، داعياً إلى الربط المباشر بين الشريعة وبين الحياة المعاشة، ليس ثمة عند هذه الفئة فصل بين الدين وبين الدولة...

أما عن النسخة التى قمت بتحقيق كتاب «الجواب الناطق» عنها، فهى النسخة «ب» التى أشرنا إليها فى تحقيقنا لكتاب «الفائق»، عدد أسطر كل صفحة خمس وعشرون سطراً، طول الصحيفة ١٩سم، وعرضها ١٢,٥٠سم، وهذه النسخة مكتوبة بخط جيد رغم أن الخط كما أشرنا يخلو من كل علامات الكتابة الحديثة: النقط، الفواصل، الفقرات، علامات التنصيص، الجمل الاعتراضية... كذلك توجد أخطاء كثيرة من الناحية اللغوية والنحوية، مع ملاحظة أن النساخ آنذاك قد جرت عاداتهم فى الكتابة على قلب الألف ياء مثل أنفسنا يكتبها الناسخ أنفسنى، كفى يكتبها كفا، حكى يكتبها حكا، كذلك كان يكتب: لكنها ... يكتبها لاكنها

١٤ ـ مؤلف الجواب الناطق ... من هو؟

أما عن مؤلف الجواب الناطق، فمن الواضح أنه شيعى زيدى مؤيد بقوة للزيدية. فقد جاء فى نهاية كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل [١١٢] أن محمد بن أحمد بن على بن الوليد القرشى، كتب فى الرد على المعتزلة ثلاثة كتب، هى:

١ - منهاج السلامة فى مسائل الإمامة، هذا الكتاب رد من خلاله المؤلف (محمد بن أحمد بن على بن الوليد القرشى) على كتاب ابن كرامة الجشمى[١١٣] «عيون المسائل» مع شرح له.

٢ ـ الجواب الناطق الصادق لحل شبه كتاب الفائق. هذا الكتاب دوَّنه المؤلف ردا على ما قاله الملاحمى فى كتابه «الفائق فى أصول الدين» حيث فنَّد محمد بن أحمد القرشى آراء الملاحمى المعتزلى، والتى ناقض بها آراء الشيعة ومن جملتهم الزيدية.

٣ ـ الجواب الحاسم المُفْنِى لشبه كتاب المغنى. ومع أنا لا نعلم شيئاً عن هذا الكتاب إلا أن عنوانه يدل على أن مؤلفه تتبع آراء القاضى وبعض رجالات المعتزلة الخاصة بمشكلة الإمامة، ثم فندها.

هذه هى الكتب الثلاثة التى لنا علم بها والتى أفدنا ما كتبناه عنها مما ورد فى نهاية كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ... وهاكم نص ما جاء فى المغنى ... ومن جملة ذلك[١١٤] كُتُب فى علم أصول الدين، صنفها كبار مشايخ المعتزلة، وهم أهل التحقيق والتدقيق، والتحصيل والتفصيل. غير أن فيها الخلاف فى مسائل الإمامة، لما اعتقدوا أن طريق الإمامة العقد والاختيار، عدلوا إلى تقديم المشايخ الثلاثة[١١٥] على ربانى الأمة وصاحب الجلالة والحرمة، صنو الرسول وزوج البتول، أمير المؤمنين صلى الله عليه وعلى آله، وجعلوا طريق إمامة الجميع واحدة وتأولوا النصوص الواردة فى إمامته من الكتاب الكريم والسُنة الشريفة، على ما تحتمله وما لا تحتمله، فرأى ذلك من احتمى على مذاهب الأئمة الطاهرين من أشياعهم وأتباعهم. فنقض سيدنا القاضى الأصل شمس الدين جمال المسلمين جعفر بن أحمد بن أبى يحيى رضوان الله عليه ما تضمنه من ذلك كتاب مجموع المحيط بالتكليف[١١٦] نقضاً حسناً، وأثبت النصوص الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وحل ذلك الإشكال وفك بعلمه تلك الأقفال[١١٧]. ثم الشيخ العالم: حسام الدين وزين الموحدين، الحسن بن محمد، رحمه الله، فإنه نقض ما فى كتاب «المدخل إلى غرر الأدلة» للشيخ أبى الحسين البصرى، نقضاً شافياً كافياً[١١٨].

ثم تتبعتُ ما فى كتاب "عيون المسائل وشرحه"، وهما من تصنيف الشيخ الحاكم المحسن بن كرامة الجشمى، فنقضتُ ما خالف فيه الزيدية حسب الإمكان وسميته منهاج السلامة فى مسائل الإمامة.

كذلك تتبعتُ ما فى كتاب «الفائق» تصنيف الشيخ العالم محمود بن محمد بن الملاحمى(١١٩)، فنقضت ما خالف فيه أصول الزيدية، وأجبتُ عما اعترض به على الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وما يتبع ذلك، وسميته «الجواب الناطق الصادق لحل شُبَه كتاب الفائق».

ثم وقفتُ على كتاب «المغنى» لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمدانى، وهو من أجمع كتب الأصول. وقد جمع فيه ما لا يوجد فيما نعلم من غيره وهو عشرون كتابا (لعل المقصود عشرون جزءاً)، فنقضت ما خالف فيه الزيدية والكلام عليه فيه بحسب الإمكان، وسميته «الجواب الحاسم المُفْنِى لشبه كتاب المغنى»(١٢٠).

إن المتتبع لترجمة الأعلام بوجه عام، يجد أن ثمة تشابهاً كبيراً يكاد يصل إلى حد التطابق بين كتب المؤرخين، على تباين مشاربهم وتباعد الفترات الزمنية بينهم، فى حديثهم عن الترجمات الذاتية للعلماء والمفكرين... حيث ينقل اللاحق عن السابق... وهذا النقل يكاد يكون حرفياً. هذا ما سنلاحظه فى الحديث عن "مؤلف" الجواب الناطق، فقد ردد المؤرخون عنه معلومات محددة ومتشابهة تكاد تصل إلى حد التطابق.

لقد ذكرت بعضُ الكتب المؤّلف (مؤلف الجواب الناطق) تحت اسم «بدر الدين محمد بن محمد» والبعض الآخر ذكره بغير اسم

«بدر الدين» قائلاً إنه «محمد بن محمد بن القرشى»، وأحسب أن «بدر الدين» ليس اسماً للمؤلف وإنما هو وصف له، كأن نقول شمس الدين... قمر الدين... نور الدين... زين الدين... ركن الدين...إلخ. من الذين ذكروا هذا اللقب (بدر الدين) السيد أحمد الحسينى فى كتابه «مؤلفات الزيدية»[١٢١]. وقد ذكر الحسينى هنا أن بدر الدين محمد بن أحمد الوليد القرشى، هو مؤلف كتاب «منهاج السلامة فى مسائل الإمامة». وأضاف أن هذا المؤلف (منهاج السلامة) قصد به الرد على الحاكم أبى سعيد الجشمى، بما خالف مذهب الهدوية، فى مسائل الإمامة فى كتابه "شرح عيون المسائل الذى ألفه قبل عام ٤٧٨هـ، وقد ذكر السيد الحسينى فى المجلد الثالث من «مؤلفات الزيدية»[١٢٢] أن بدر الدين هو مؤلف كتاب «الجواب الحاسم لشبه المغنى» [١٢٣]، وفى المجلد الثانى من مؤلفات الزيدية، يقول المؤلف إن بدر الدين محمد بن أحمد بن الوليد القرشى، هو مؤلف كتاب شرح الزيادات[١٢٤].

وفى كتاب «تراث الزيدية» للسيد على الموسوى يذكر أن الجواب الحاسم المُفْنِى لشبه المغنى من تأليف محيى الدين محمد بن أحمد بن على بن الوليد القرشى (المتوفى ٦٢٣هـ) ويضيف أن هذا الكتاب ملحق بالجزء العشرين من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار[١٢٥].

وفى كتاب مطلع البدور ومجمع البحور، فى تراجم رجال الزيدية" نقرأ أن «حميد بن أحمد القرشى» (المتوفى ٦٢١هـ) هو بعينه محمد بن أحمد القرشى. وقد ورد بهامش الكتاب من نفس

الصفحة (٢٤٣) أن المتأخرين كما أورد صاحب الطبقات (المقصود طبقات الزيدية) يكاد إجماعهم ينعقد على أن الاسمين لعلم واحد. ويضيف مؤلف «مطلع البدور ومجمع البحور» (ص٢٤٤) إن «حميداً من تلامذة القاضى جعفر وصِنْوه محمد بن أحمد بن الوليد. وهذا مبنى على أنهما أخوان، كما قاله ابن المظفر، واشتهر عند العلماء وفى المشجرات. وقرر السيد العلامة الهادى بن إبراهيم وغيره من المتقدمين وبعض شيوخنا المتأخرين أن حميداً ومحمداً علمان لرجل واحد[١٢٦].

وفى أعلام المؤلفين[١٢٧] نقرأ: محمد بن أحمد القرشى، أخو حميد بن أحمد بن محمد بن الوليد. قال (فى المستطاب) هو أحد تلامذة القاضى جعفر، وله معرفة تامة وهو شيخ الإمام المنصور بالله، وله سيرة لطيفة صغيرة للإمام المنصور. وترجمه ابن أبى الرجال بهذا الاسم، وقال: إنه يسمى محمد وحميد، وذكر أنه شيخ الإمام المنصور بالله وتلميذ الإمام أحمد بن سليمان. ثم قال: وفى أعقابه محمد بن أحمد، وهو محمد بن أحمد بن على بن محمد، وقد يلتبس ذلك. ثم ذكر من مؤلفاته ثلاثة كتب، سوف نأتى على ذكرها فيما بعد...

وعودة إلى مطلع البدور[١٢٨]، نجد فى حرف الميم ما يلى: محمد بن أحمد القرشى (+٦٢٣هـ) شيخ الشيعة، الحافظ لعلوم آل محمد، المحدّث الكبير الأصولى شحاك الملحدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن على بن أحمد بن جعفر بن الحسن بن يحيى بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم.

وإبراهيم هذا هو الذى يعرف بالأنف بن أحمد بن الوليد بن أحمد بن محمد بن عاصم بن الوليد بن عقبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف رحمه الله.

هو العلامة الربانى المجمع على جلالته وفضله، لم يختلف فى ذلك اثنان. ويعرف بالعبشمى بالعين المهملة بعدها باء موحدة، بعدها شين معجمة بعدها ميم ثم باء النسب منسوب إلى عبد شمس على الطريقة المعروفة لأهل التصوف.

ولم يكن لهذا العالم نظير ولا مشاكل فى فضله وعنايته إلا مشائخه كابن عبد السلام الأنباوى (أو الأنبارى) ومن ضاهاه. قرَّب العلوم، واشتغل بتحصيل كتب الأئمة كما فعل القاضى جعفر. وأفاد بذلك وبما تحمل من الإسناد غاية النفع. قد صنَّف فى أخباره وأحواله ولده الشيخ المحدث على بن محمد مصنف شمس الأخبار. ويقال: على بن حميد، وذلك لأن لمحمد هذا اسمين كما صحح، والله أعلم.

وهو شيخ الإمام المنصور بالله، وتلميذ الإمام أحمد بن سليمان، ويعرف أيضا بالشيخ محيى الدين، وفى أعقابه محمد بن أحمد أيضاً، وهو محمد بن أحمد بن على بن محمد. هذا، وقد يلتبس ذلك ولهم عقب ظاهر.

وكان يسكن فى «حوث» وله أولاد بظفار وصنعاء يعرفون ببنى الوليد، منهم بطن، الآن يعرفون ببنى القوَّاس. وقد زاد فى نسبه بعضهم بعد عاصم حذيفة، والله أعلم. ثم يذكر أن مصنفاته المشهورة بلغت سبعة وعشرين مصنفاً وكلها مفيدة.

ويضيف مؤلف «مطلع البدور» فى الجزء الرابع من مصنفه هذا: أن محمد بن أحمد القرشى، هو الذى جوَّد صناعة الجواهر والدرر لأبى مضر شريح بن المؤيد، وله تحرير زوائد الإبانة عن الإبانة. وذلك أن زوائد الإبانة فى الأصل حواشى وهوامش لجماعة من علماء أهل العراق لمحمد بن صالح وغيره. فلما وصلت نسختها إلى اليمن، فى زمن الشيخ محمد بن أحمد بن الوليد، هذا، رحمه الله، وجد الحواشى فى بعض المواضع قد زادت على الأصل، حتى لا يكاد يتميز الأصل فى بعض المواضع، فنسخها، رحمه الله، جميعاً متناً، وجعل علامة الإبانة (الأصل) وعلامة الحواشى (زيادة) وذلك فى شهر رمضان سنة عشر وستمائة. قال: ومبلغ عمره إذ ذاك اثنتان وسبعون سنة، ثم عاش بعد ذلك. وتوفى وقت صلاة العشاء الآخرة من ليلة الثلاثاء لاثنتين أو ثلاث وعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث وعشرين وستمائة (٦٢٣هـ) رحمه الله وجزاه خيراً[١٢٩].

على ضوء ما سبق كله، نستطيع أن نرصد سيرة المؤلف (محمد القرشى) فى عدة نقاط:

محمد بن أحمد على بن الوليد القرشى، كما جاء فى نص المخطوط الذى ننشره هنا هو نفسه بدر الدين محمد بن أحمد بن الوليد القرشى، وهو نفسه الملقب بـ «محيى الدين محمد بن على الوليد القرشى».

يوجد لمحمد بن أحمد القرشى أخ هو حميد بن أحمد القرشى، الذى توفى عام ٦٢١هـ. ومع أن بعض المؤرخين ذكر أنهما علمان

لرجل واحد إلا أننا نعتقد أن حميداً هذا هو أخ لمحمد بن أحمد القرشى، الذى لقب بـ «جود الدين».

أما عن مؤلفات ابن القرشى، فقد ذكر ابن أبى الرجال فى كتابه «مطالع البدور» أن لابن القرشى ما يربو على سبع وعشرين مؤلفاً، لكن معظمها ضاع أو فقد. من الكتب المعلومة الآن، نجد:

أ ـ الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب «الفائق».

ب ـ الجواب الحاسم المُفْنِى لشبه المغنى.

جـ ـ شرح الزيادات.

د ـ زوائد الإبانة عن الإبانة.

هـ ـ تجويد صناعة الجواهر والدرر (الذى ألفه أبو مضر شريح بن المؤيد).

و ـ منهاج السلامة فى مسائل الإمامة.

ز ـ سيرة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة.

جـ ـ مسالك الأنوار مختصر جلاء الأبصار فى تأويل الأخبار.

الهوامش:ـ

(١) يقول أفلاطون: إن العدالة إنْ كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلةً له، فإنها توجد أيضا فى الدولة... إذًا ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من السهل علينا إدراكها. لذا (ينبغى) أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى فى الدولة ثم نبحثها، بعد ذلك، فى الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين. أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثانى ص ٥٢ ـ ٥٤ ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب. (د.ت).

(٢) جيمس هنرى برستيد: فجر الضمير، ص ١٣١مكتبة مصر.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٤) د. حسن سعفان: كونفوشيوس، ص ٤٤ دار النهضة، مصر، (د.ت).

(٥) محاورات كونفوشيوس، ب ١٤ص١٣٩ ترجمة محسن فرجانى، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٠ م.

(٦) د. سعفان: كونفوشيوس، ص ٧١

(٧) الكسندر كواريه: المدخل لدراسة أفلاطون، ص ١٣٠ ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

(٨) عن أنظمة الحكم وموقف أفلاطون منها، راجع بالتفصيل الكتابين الثامن والتاسع من الجمهورية، ص ٢٨٦ ـ ٣٥٨ وراجع بوجه خاص النظام الأوليجاركى، ص ٢٢٥والنظام الديمقراطى، ص ٣٠٢ ونظام حكم الطاغية، ص٣١٢.

(٩) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الخامس، ص ١٦٩.

(١٠) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الخامس، ص ١٩٢.

(١١) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب السادس، ص ٢١٣.

(١٢) يمكن الرجوع إلى كتاب جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ترجمة العروسى، جـ١ جـ٢دار المعارف، ط٣سنة ١٩٦٣م، وكذلك د. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها: الفصل السادس، ص ٢٠٥ ـ ٢١٥ دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٨٨م.

(١٣) راجع نقد أرسطو، حديثَ أفلاطون عن شيوعية النساء والأولاد، وأن هذا بمثابة جناية ضد الطبيعة الإنسانية، راجع كتاب السياسة، الكتاب الثانى، الباب الأول، ص ١٢٦وما بعدها، وراجع كذلك الباب الثالث، ص ١٣٤وما بعدها، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩ القاهرة.

(١٤) أرسطو: السياسة، الكتاب السادس، الباب الأول، ص ٢١١ وما بعدها.

(١٥) أرسطو، السياسة: الباب الحادى عشر، ص ٢٣٠

(١٦) أرسطو، السياسة: الكتاب الأول، الباب الثانى، ص ١٠٥ ـ ١٠٦

(١٧) أرسطو، السياسة: الباب الخامس، ص١٢١ ـ ١٢٣

(١٨) راجع أرسطو، السياسة: الباب الخامس، ص ١٩٨ وما بعدها، حيث تحدث أرسطو عن الحكومات الصالحة: الملكية، الأرستقراطية، ثم الجمهورية. أما الحكومات الفاسدة فهى: حكومة الطغيان، الأوليجاركية، ثم الديماجوجية. وعند أرسطو أن هذا التقسيم لا يستند إلى الواقع بقدر ما يعتمد على التأصيل النظرى.

(١٩) راجع كتاب السياسة، الباب السابع، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥

(٢٠) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ وراجع السياسة لأرسطو، الباب السابع، ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٢١) أرسطو، السياسة: الباب الخامس، ص ٢٠٣ وراجع كذلك الباب التاسع، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢٢) أرسطو، السياسة: الباب الثامن، ص ٢٢٠.

(٢٣) من المهم أن أشير هنا إلى أن ثمة فئة غير قليلة من المسلمين تفصل كليةً بين نظام الحكم فى الإسلام وبين أى أنظمة أخرى. ورأىُ هذه الفئة هو أن القاعدة التى يقوم عليها النظام الإسلامى تختلف عن القواعد التى تقوم عليها الأنظمة البشرية جميعاً. إنه يقوم على أساس أن الحاكمية لله وحده، فهو الذى يُشرِّع وحده، وسائر الأنظمة تقوم على أساس أن الحاكمية للإنسان، فهو الذى يُشرِّع لنفسه... وهما قاعدتان لا تلتقيان. ومن ثم فالنظام الإسلامى لا يلتقى مع أى نظام، ولا يجوز وصفه بغير صفة الإسلام، سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام، ص ٧٦ دار الشروق، ط١٢القاهرة.

(٢٤) د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، جـ١ ص ٥٢ النهضة المصرية، ط ٨، سنة ١٩٧٤م. وراجع د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة. وراجع كذلك د. محمد سليم العوا: فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، ص ٣٩ وما بعدها، دار الشروق، الطبعة السابعة. وراجع كذلك د. محمد فاروق النبهان: نظام الحكم فى الإسلام، ص ٩٠ ـ ٩١ الكويت، سنة ١٩٨٧م.

(٢٥) راجع فى هذا الصدد، وفى مواضع متفرقة د. على عبد الواحد وافى: «حقوق الإنسان فى الإسلام»، دار نهضة مصر، ط٥ سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٩م. وراجع كذلك البحث «الممتع» الذى كتبه الشيخ زكريا البرى عن «الإسلام وحقوق الإنسان»، عالم الفكر، العدد الرابع،

سنة ١٩٧١ الكويت. وراجع كذلك: د. حسين فوزى النجار: الإسلام والسياسة، ص ٩٩ وما بعدها، دار الشعب، سنة ١٩٧٧م.

(٢٦) راجع زكريا البرى: حقوق الإنسان فى الإسلام، ص ١٠٦

(٢٧) راجع د. محمد النبهان: نظام الحكم فى الإسلام، ص ١٨١ وما بعدها.

(٢٨) راجع مسند الإمام أحمد، كتاب الحج، جـ٤ ص ٢٦٧ طبعة الحلبى. وراجع أيضاً صحيح مسلم، كتاب الحج.

(٢٩) صحيح مسلم، بشرح النووى، كتاب الحدود، ص ١٨٦ المجلد السادس، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط٢ ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.

(٣٠) د. محمد سليم العوا: فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣١) نطالع فى كتاب محمد سليم العوا - نقلاً عن عبد الرازق بن همام الصنعانى - أن عمراً قال «الإمارة شورى» وروى عنه بسنده قوله من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه، وروى عنه ولدُه عبد الله بن عمر أنه قال لأهل الشورى قبل وفاته «فمن تأمَّرَ منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه» د. محمد سليم العوا: فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، ص ٨٠ وراجع فيما بعد الصفحات ٨٢ - ٨٤ .

(٣٢) على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام، ص ٩٨ وراجع د. محمد النبهان: نظام الحكم فى الإسلام، الفصل الرابع، ص ١٩٥وما بعدها، ود. حسين فوزى النجار: الإسلام والسياسة، ص ٧٨ وراجع أيضاً: د.أحمد شوقى الفنجرى كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠م.

(٣٣) د. على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام، ص ٩٨

(٣٤) د. محمد النبهان: نظام الحكم فى الإسلام، ص ١٧٧ وراجع د.محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام، ص ٩١ وما بعدها، حيث تحدث عن مراحل تولية الخلفاء الراشدين.. دار الفكر العربى (د.ت). وراجع د. محمد البهى: الدين والدولة، من توجيه القرآن، ص ٣٨٥ وما بعدها، دار الفكر، ط١سنة ١٩٧١ بيروت. وراجع كذلك فريد عبد الخالق: فى العقل السياسى الإسلامى، الشورى، العدل، المساواة، مبادئ دستورية. دار الشروق، ط٢سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.

(٣٥) محمود الملاحمى: الفائق فى أصول الدين، ص٢٠٠ (مخطوط)، وأشير إلى أن هذا الكتاب طُبع الآن بتحقيقنا بمركز تحقيق التراث، دار الكتب، ٢٠١٠م.

(٣٦) عبد الجبار: المغنى، جـ٢ فى الإمامة، ص ٢٢٣ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة (د.ت).

(٣٧) الكتاب رقم٦٢ الباب الخامس، جـ٤ ص ١٩١.

(٣٨) صحيح البخارى، ك ٦٢ب٥ جـ٤ ص ١٩٢

(٣٩) مسند الإمام احمد، ٦ ـ ١٤٤.

(٤٠) نحن نستخدم هنا كلمة الديمقراطية باعتبار اللفظ أصبح شائعاً، مع ملاحظة أننا نفصل كلية بين الشورى وبين الديمقراطية التى لا يقرها الإسلام ولا تتفق مع أسس العقيدة، وبخاصة الجانب السياسى منها.

(٤١) المغنى فى أبواب التوحيد، جـ٢ ص ٥ ـ ٦

(٤٢) المرجع السابق، جـ٢٠ ص ٦

(٤٣) المرجع السابق، جـ٢٠ المتمم، ص ٦ ـ ٧

(٤٤) المرجع السابق، جـ٢٠ المتمم، ص٥

(٤٥) المرجع السابق، جـ٢٠ المتمم، ص ٢٠٧ أ، (المخطوط).

(٤٦) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة (تاريخ الخلفاء)، جـ١ص ٣٨ ـ ٤٦ مصطفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

(٤٧) راجع كتاب الإمارة من صحيح مسلم، ك ٢ وراجع كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخارى، ك٦٢ ـ ٨٢ جـ٤ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٧

(٤٨) د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ص ٧٦ دار الشروق، ط١ سنة ١٩٨٩ م، القاهرة.

(٤٩) راجع فيما يلى: محمود الملاحمى: الفائق فى أصول الدين، ص ٢١٢ب (من المخطوط) وثمة آيات وأحاديث ووقائع كثيرة استشهد بها الشيعة على أن عليا أفضل الصحابة، حيث كان ينبغى أن يكون الخليفة الأول لرسول الله. وسوف نجد فى المخطوط الذى نحققه هنا صفحات كثيرة تدل على جدارة على وأحقيته بخلافة رسول الله كما يرى القرشى.

(٥٠) الملاحمى: الفائق، ص ١٩٢من المخطوط.

(٥١) راجع الملاحمى: الفائق، ص ١٤٥ب من المخطوط.

(٥٢) راجع بالتفصيل: الشيخ محمد أبو زهره: تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١ ص ٢٤وما بعدها، دار الفكر العربى، (د ـ ت).

(٥٣) عن زيد والزيدية، يمكن الرجوع إلى: شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد، جـ١ الكامل

فى التاريخ لابن الأثير، جـ٥ طبعة بولاق، مقاتل الطالبين لأبى الفرج الأصبهانى، مروج الذهب للمسعودى، جـ٣ من تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مقالات الإسلاميين للأشعرى، طبعة النهضة المصرية، جـ١الملل والنحل، للشهرستانى. الفرق بين الفرق، للبغدادى. القاضى أبو بكر بن العربى: العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد النبى، المكتبة العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٣م، محمد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات، جـ١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، وراجع القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ٢٠ وراجع كذلك محمد حسين الطباطبائى: الشيعة فى الإسلام، دار التعارف، بيروت، وراجع أيضا: ناجى حسن: ثورة زيد بن على، مكتبة النهضة ببغداد.

(٥٤) راجع، فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص ١١٦ وما بعدها، ط ٥ مكتبة الأنجلو، سنة ٢٠٠٨م.

(٥٥) محمد أبو زهرة: الإمام زيد، ص٤١ وما بعدها. وبخاصة ص٥٢ دار الفكر العربى، (د.ت)، وراجع د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٢ ص ١٤٩وما بعدها، دار المعارف، ط٤ سنة ١٩٦٩م.

(٥٦) نقلاً عن الأعلام للزركلى، المجلد ٣ ص ٥٩ دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٩م.

(٥٧) تهذيب تاريخ ابن عساكر، جـ٦ ص ١٨نقلاً عن ناجى حسن، ص٢٤

(٥٨) ناجى حسن: ثورة زيد بن على، ص ٣٦ وراجع بعض أقواله وأعماله فى كتاب ناجى حسن، ص ٢٤ وما بعدها.

(٥٩) المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٢ ص ٤٤٠ نقلاً عن ناجى حسن: ثورة زيد، ص ٣٩ ويمكن الرجوع كذلك إلى محمد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات، جـ١ ص٣٣٢ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، (د.ت).

(٦٠) الملاحمى: الفائق فى أصول الدين، ص ١٤٦ب (المخطوط)، وراجع د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى، جـ٢ ص١٥٠ ط٤ دار المعارف، سنة ١٩٦٩م.

(٦١) الشرفى: عدة الأكياس، مخطوط، ورقة ٥١٢ .نقلاً عن د. احمد صبحى، فى كتابه الزيدية، ص ٧٢ الزهراء للإعلام العربى، ط ٢سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٦٢) الشهرستانى: الملل والنحل، ص١٥٨ من نشرة د. عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية، ط١سنة ١٩٧٧م. وراجع أبا زهرة زيد بن على، ص١٩٠ وراجع د. النشار: نشأة الفكر، جـ٢ ص١٦٣

(٦٣) المرجع السابق: ص ١٥٩وراجع أبا زهرة: زيد بن على، ص ١٨٨

(٦٤) راجع د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى، جـ٢ص ١٥٦ والمثير هنا أن النشار صرح بأن زيدا بن على، لم يكن شيعياً على الإطلاق (جـ٢ ص١٥٨) وهذا ادعاء نتحفظ عليه تماماً. وعن قضية الأفضلية راجع الملاحمى، ص ١٦١ أ من المخطوط تحت عنوان: "باب القول فى التفضيل".

(٦٥) راجع النشار: نشأة الفكر، جـ ٢ص ١٦٤ وراجع أبا زهرة: زيد بن على ، ص ١٩١ وراجع كذلك أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسى الشيعى، من الشورى إلى ولاية الفقيه، ص ١٢٠وما بعدها، مكتبة مدبولى، ط ٣ سنة ٢٠٠٥م، حيث قال المؤلف إن أهل البيت كانوا يرفضون عصمة أحد منهم، وقد استشهد فى هذا بعدة نصوص.

(٦٦) زيد بن على لأبى زهرة والشهرستانى، جـ١ ص ١٥٨ من نشرة عبد اللطيف العبد.

(٦٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢ص ١٢٩ ـ ١٣٠

(٦٨) راجع أبا زهرة: الإمام زيد، ص ١٩٥

(٦٩) تاريخ أبى الفداء، جـ٩ ص ١٢١ نقلاً عن أبى زهره فى كتابه «زيد بن على»، ص٣٥

(٧٠) كانت أم زيد، أم ولد، كما يقال. فقد أهداها المختار بن أبى عبيدة الثقفى، إلى على بن الحسين بن على، فولدت لعلى: زيدا، عمرو بن على، على بن على، وخديجة بنت على.. راجع مقالات الإسلاميين، جـ١ص ١٢٩

(٧١) تاريخ اليعقوبى: جـ٢ ص ٣٩٠ نقلاً عن ناجى سيد حسن: ثورة زيد، ص ٤٧ ـ ٤٨ وراجع النشار: نشأة الفكر الفلسفى، جـ٢ ص ١٥١

(٧٢) محمد أبو زهره: زيد بن علىّ، ص ٩٦ وراجع محمد مهدى شمس الدين: ثورة الحسين، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ دار الأندلس، بيروت (د ت).

(٧٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ ٦ص ١١٠

(٧٤) راجع: د. فضيلة عبد الأمير الشامى: تأريخ الفرقة الزيدية، ص ٨٥ ـ ٨٦ مكتبة الآداب، النجف الأشرف، سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(٧٥) محمد أبو زهره: الإمام زيد، ص ٦٩

(٧٦) ناجى حسن: ثورة زيد، ص ١٠٤ محمد أبو زهره: الإمام زيد، ص ٥٨

(٧٧) ناجى حسن: ثورة زيد، ص١٠٤

(٧٨) د. فضيلة الشامى: تاريخ الفرقة الزيدية، ص ٨١ وراجع كذلك، ص٩٢

(٧٩) ناجى حسن: ثورة زيد، ص ١٠١ ونشير هنا إلى أن النشار (جـ٢ص١٦٠) رأى أن ثورة زيد كانت ثورة إسلامية وخروجاً على خليفة دمشق هشام بن عبد الملك باسم الإسلام ولا تمت

إلى الشيعة بنسب، ولذلك وقفوا منها إما موقف الحياد كجعفر الصادق... وإما موقف الخذلان كموقف شيعتهم في الكوفة، وإما موقف الشماتة كموقف المغالاة ... ولم يأبه زيد بن على، بل حارب حرباً عنيفة فى طرقات الكوفة"

(٨٠) ابن الأثير: الكامل، جـ٥ ص ٨٦ نقلاً عن أبى زهره فى كتابه الإمام زيد، ص٥٦ وراجع د. النشار: نشأة الفكر، جـ٢ ص ١٥٨

(٨١) راجع الملل والنحل للشهرستانى، ص ١٦٢ من نشرة عبد اللطيف العبد.

(٨٢) راجع القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ٢٠ المتمم، ص ١٨٤

(٨٣) مقالات الإسلاميين، جـ١ ص ١٣٤والمغنى للقاضى عبد الجبار، جـ٢٠ المتمم، ص١٨٥ والملل والنحل للشهرستانى، ص١٦١ من نشرة عبد اللطيف العبد.

(٨٤) راجع الملل والنحل للشهرستانى، ص ١٦٣من نشرة العبد، وراجع كذلك المغنى، جـ٢٠ ص ١٨٤

(٨٥) راجع مقالات الإسلاميين، جـ٢ ص ١٣٧والمغنى، جـ٢٠ص ١٨٥والشهرستانى: فى الملل والنحل، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٨٦) راجع أبا زهره: زيد بن على، ص ٥٠ وما بعدها.

(٨٧) راجع ما كتبناه عن المعتزلة فى كتابنا علم الكلام ومدارسه، ف٧ص٢٩ ـ ٢٢٣ط٥ الأنجلو، وراجع كذلك تحقيقنا لكتاب القاضى عبد الجبار: الأصول الخمسة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، سنة ١٩٩٨وراجع كذلك تحقيقنا لكتاب محمود الملاحمى: الفائق فى أصول الدين، مركز تحقيق التراث ـ دار الكتب، ٢٠١٠م. وراجع أيضا تحقيقنا لكتاب التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض (بالاشتراك مع الزميل الراحل د. سامى نصر)، وراجع أيضاً شرح الأصول الخمسة والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، للقاضى عبد الجبار....الخ.

(٨٨) راجع كتابنا: علم الكلام ومدارسه، ص ٢٥١.

(٨٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٠ تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط١سنة ١٩٦٥م.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٧٥٤

(٩١) راجع شرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٨ وكذلك ٧٦٢ ـ ٧٦٣.

(٩٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٢

(٩٣) المرجع السابق، ص ٧٥٨.

(٩٤) عبد الجبار بن أحمد: المغنى، جـ٢٠ المتمم، ص١١٥.

(٩٥) راجع المغنى: جـ٢٠ المتمم، ص ١١٨

(٩٦) المغنى فى أبواب التوحيد: جـ ٢٠ ص١٢٠

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٢٠ وراجع الفصل التالى مباشرة، ص ١٢٢حيث خصص القاضى صفحات كثيرة للحديث عن أن أمير المؤمنين عليا كان أفضل الصحابة.

(٩٨) د. محمد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم، ص٣٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ بيروت، سنة ١٩٧٧م.

(٩٩) راجع المخطوط، ورقة ٢٢٣ب.

(١٠٠) الجواب الناطق: ورقة ٢٢٣من المخطوط.

(١٠١) راجع المخطوط، ورقم ٢٢٦ ب.

(١٠٢) راجع عن ذلك كله، وبشىء من التفصيل مخطوط الجواب الناطق، الورقة ٢٢٧ أ وما بعدها.

(١٠٣) الجواب الناطق: الورقة ٢٢٨ب.

(١٠٤) من الملاحظ أن كلمة "الاستئذان" هنا مسكونة بكل صفات الإمام التى نادى بها الشيعة: الوراثة، النص.

(١٠٥) راجع فى هذا كله وبشىء من التفصيل: الجواب الناطق، الورقة ٢٢٨وما بعدها.

(١٠٦) راجع الجواب الناطق (المخطوط) الورقة ٢٣٠ ب وما بعدها، وراجع كذلك الورقة ٢٣٢أ وما بعدها.

(١٠٧) عن صلاحية أبى بكر وعمر للإمامة، راجع القاضى عبد الجبار، الجزء العشرين، القسم الأول، حيث خصص الصفحات من ٢٢١ ـ ٢٥٧ لصلاحية أبى بكر =للإمامة، وقد خصص الصفحات من ٣ ـ ٢٩ من الجزء العشرين، القسم الثانى، للحديث عن صلاحية عمر للإمامة. وقد خصص القاضى ما يربو على ثمانين صفحة من المغنى، جـ٢٠ القسم الأول، للحديث عن أن «النص على الإمامة غير واجب ولا ثابت من جهة الشرع».. وراجع ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، جـ٢ ص ١ مصطفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة، سنة ١٩٦٩م، وراجع كذلك أبو بكر بن العربى: العواصم من القواصم، المكتبة العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٣م، وراجع المواقف للإيجى، مع الحاشيتين السيالكوتى وحسن جلبى، المجلد٢ المرصد الرابع، ص ٤٦٣وما بعدها، إدارة الطباعة العامرية (د.ت). وراجع مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ط١سنة ١٩٥٠م –١٣٦٩هـ.

الجوينى: كتاب الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، وراجع عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، نشرة محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، وراجع كتابنا علم الكلام ومدارسه، وبخاصة من ص ١٦٢وما بعدها، مكتبة الأنجلو، ط٥ سنة ٢٠٠٨م.

(١٠٨) ملاحمى: الفائق ١٩٦ب (المخطوط).

(١٠٩) الجواب الناطق، ورقة ٢٣٥ب (المخطوط).

(١١٠) راجع المخطوط: الجواب الناطق، الورقة ٢٣٩ أ حتى الورقة ٢٤٢ أ.

(١١١) أود أن أشير هنا إلى عدم تحديد الناسخ التاريخ الذى انتهى فيه من نسخ الفائق لهذه النسخة، لأن نسخة الفائق الأخرى والتى حققنا من خلالها الفائق (ومعها هذه النسخة) ورمزنا لها بالنسخة «أ» قد وجدنا فى نهايتها أن المؤلف انتهى من تأليفها عام ٥٣٢هـ، أما الناسخ الذى نسخها فقد انتهى من نسخها فى تاريخ ١٠ ذى القعدة، عام ٦٣٠ هـ.

(١١٢) راجع القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٢٠ القسم الثانى، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت).

(١١٣) فى الأصل المحقق: الجمشى!! واسم الرجل كاملاً هو: الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمى البيهقى، توفى عام ٥٤٥هـ.

(١١٤) الحديث عن بعض مؤلفات المعتزلة.

(١١٥) المقصود الخلفاء الثلاثة: أبو بكر، عمر ثم عثمان.

(١١٦) ينبغى أن أنبه القارئ إلى أن هذا الكتاب ليس هو «المجموع فى المحيط بالتكليف» للقاضى عبد الجبار، الذى جمعه تلميذه الحسن بن متويه.

(١١٧) أود أن أذكر من جديد أن هذا القسم الموجود فى نهاية كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ليس من تأليف القاضى عبد الجبار، الذى لا علم له بما هو مكتوب هنا. وهذا القسم أحسب أنه من تأليف «مانكديم» أحد شراح الأصول للقاضى. وعندنا أن الأمانة العلمية كانت تقتضى أن لا يُلحَق هذا القسم بكتاب المغنى أبداً...!!

(١١٨) الكلام هنا على لسان مؤلف الجواب الناطق.

(١١٩) فى نص المغنى المحقق: ابن الملاح!!

(١٢٠) راجع المغنى، جـ٢٠ القسم الثانى، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤

(١٢١) السيد أحمد الحسينى: مؤلفات الزيدية، المجلد الثالث، ص ٧٦ ورقم الترجمة – ٣٧١ كلام.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٢٧٠ المجلد الأول.

(١٢٣) ورد فى المرجع السابق ما يلى «الجواب الحاسم لشبه المغنى. كتبه بدر الدين محمد بن أحمد بن الوليد القرشى ٦٢٣ أوله» الحمد لله الجليل بناؤه، الجزيل عطاؤه الحلى أثنى بهاؤه. مكتبة الجامع الكبير ٥٥٠ نحو سنة ٦٦٠ هـ. (ص ٢٧٠).

(١٢٤) السيد أحمد الحسينى: مؤلفات الزيدية، المجلد الثانى، ص١٥٩ . (١٩٣١) .

(١٢٥) راجع: السيد على الموسوى نجاد: تراث الزيدية/ نويسنده: سيد على موسوى قم: مركز مطالعات وتحقيقات، اديان ومذاهب، ٢٠٠٥م / ١٣٨٣ ش، مذاهب إسلامى ٣ وراجع القاضى عبد الجبار: المغنى، الجزء المتمم للعشرين، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ الدار المصرية للتأليف والترجمة. (د.ت).

(١٢٦) أحمد بن صالح بن أبى الرجال: مطلع البدور ومجمع البحور فى تراجم رجال الزيدية، راجع هامش الجزء الثانى، ص ٢٤٣ ط ١ مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلامية، اليمن، صعده، ط١ ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(١٢٧) راجع عبد السلام بن عباس الوجيه: أعلام المؤلفين، ص ٨٤٤ الترجمة رقم ٩٠١ مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافية، المملكة الأردنية الهاشمية، ط١سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(١٢٨) أحمد صالح بن أبى الرجال: مطلع البدور ومجمع البحور فى تراجم رجال الزيدية، جـ٤ ص ١٨٤ وما بعدها، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمد حجر، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، اليمن، صعده، ط١

(١٢٩) شهاب الدين أحمد بن صالح بن أبى الرجال: مطلع البدور، جـ٤ ص ١٨٤ ـ ١٨٦ الطبعة الأولى، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، اليمن، صعده، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٤م.

النص

الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق فيما خالف فيه ابن الملاحمى مذاهب الزيدية فى الإمامة. جمعه محمد بن أحمد على بن الوليد القرشى، نفعه الله به والمسلمين.

(٢٢٣أ) بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما عرّفنا من نفسه بما أكرم فى العقول، ونصب من الدليل، وأزال عذر العليل، وأنهج السبيل، والهم من أكره ولطف لخالص عبادته وذكره وصلواته على نبيه محمد خير البشر، وعلى وصيه الطاهر المطهر والفارس المشهر أب سبير وسبر(١) وعلى آلهما الطهرة الكرام البررة وسلم.

أما بعد: فإنى وقفت على كتاب الفائق فى أصول الدين، تصنيف الشيخ العالم محمود بن محمد بن الملاحمى، وما انتقى فيه من الأقوال والاتساع فى الاستدلال، فكان يرى رأى المعتزلة فى الإمامة

وأن طريقها العقد والاختيار، ولا يرى بالنص على الأئمة الثلاثة الذين هم: أمير المؤمنين، والحسن، والحسين عليهم السلام. ولا يرى بأن طريق الإمامة فيمن بعدهم عليهم السلام الدعوة، مع كمال الخصال، كما تراه فرقة المهدية المعروفون بالزيدية من أهل البيت عليهم السلام، ومن تابعهم من علماء الإسلام من أتباعهم الكرام. بل يقول إن طريق الإمامة فى الأول والآخر العقد والاختيار. فرأيت تتبع ما خالف فيه الزيدية، والكلام عليه فى ذلك بما يوفقه الله تعالى على وجه الاختصار، مع تمام المعنى. وأحكى معانى ألفاظه، وإن لم أذكرها لطولها، وأحكى ما أورده دلالةً لأئمة الزيدية عليهم السلام، على الوجه الذى أورده. ولا أتعرض لتحقيق ما يجب تحقيقه منها، إلا ما دعت الحاجة إليه لأجل سؤال وجواب، لأن ذلك يقتضى التوسعة فى هذا المختصر. وأطرح ما ذكره من فضائل أئمة الفريقين، لأنها مقابلةُ فضيلة بفضيلة. ولأن فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، وأهلَ بيته الكرامِ لا تعُدّ ولا تأتى عليه فى هذا المختصر، الحصر، والحد، بل تقصيها يخرجنا عن الاختصار. وكذلك أطرح ما أورده من المطاعن فى سِير المشايخ الثلاثة، لأن ذلك فرع على إمامتهم، وتابعٌ لها. وإذا بطل الأصلُ بطل التابع، سواء ما تمس الحاجة إليه من جميع ما ذكرنا، والله تعالى متولى التوفيق والمعونة.

قال فى الكتاب، بعد ذكر اختلاف العلماء فى العلم بوجوب الإمامة وفى طريق وجوبها: إن الشيخ أبا الحسن البصرى يقول إن طريق وجوبها العقل والسمع معاً وهو رأى الجاحظ وأبى القاسم.

قال: والدلالة لذلك هو أن فيها دفعُ ضررٍ عن النفس وذلك واجب لأن (٢٢٣ ب) الناس مع كثرتهم واختلاف هممهم وشهواتهم، متى امتد بهم الزمان، وتعدى على الضعيف القويُّ لاحتواء ماله، وحرمه، وأكثرهم لا ينظر فى عاقبة ولا يحفل بالأئمة. فمتى لم يكن رئيسُ ذو قوةٍ بأعوانٍ يمنعهم تخوفه من العدوان، ظهرت الفِتْنَةُ، وتشاغل الناسُ عن طلبِ دنياهم، وظهر الفسادُ فى الأرض. ونحن نجد ذلك عند ضعف السلطان، فكيف عند فقده.

والاعتراض عليه أن يقال: إنا لا نسلم ما ذكره على الإطلاق، بل الحال فيه مختلفة. فقد تكون المضار الدنيوية مع الإمام أقلَّ، وقد تكون معه أعظم بأن يكثر القتل، وسفك الدم، وذهاب المال، بل الإمامة تقتضى حصول مضار دنيوية من القطع، والجلد، والرجم، والقتل، وأخذ أموال الناس، على كره منهم. ولا شك أن فى هذا مضارًا يمنع العقل منها، لولا ورود الشرع بها.

وعلى أنا لو سلمنا ما رامه لم يلزم من ذلك وجوب الإمامة، لأن ذلك يكون دفعاً للضرر عن الغير، فلا يجب بل يحسن. ثم لو سلمنا أن دفع الضرر عن الغير واجب، لم يلزم منه وجوب الإمامة، لأن قيام رئيس من أفتى الناس بهذا الأمر يُغنى عن الإمامة ويساويه فى كف الظالم عن المظلوم.

وأما قوله فى جواب هذا الاعتراض: إنا لا ننكر وقوع المضار فى الإمامةِ إلا أن ما يندفع بالإمامة من المضار أكثر ومَثَّلَهُ بالقصد، وشرب الدواء لدفع مضرة أعظم منها. فالاعتراض على جوابه هذا

أن هذا منه مجرد دعوى لا علم له بصحتها، لأنه لو علمها ضرورةً لعلمناها، ولو علمها استدلالاً لكان يذكر دليله. وما الفرق بينه وبين من يغلب عليه، فيقول: إن الفساد مع وجوده أكثر منه مع عدمه. ولهذا قد علمنا أن كثيراً من البلاد قد خُرِّبت وباد أهلُها لمخالفةِ الملوك.

وعلى أنا وجدنا دياراً لا يلى عليهم رئيسٌ وليس فيهم مطاعٌ، ومع ذلك الظلمة فيهم أقل، ويد الظالمين فيها أقصر. وعلى أن هذا يوجب عليه إقامة رؤساء متى كانت إقامتهم أقربَ من الصلاح وأبعدَ من الفساد، وهو لا يجعل الإمام فى الأمة بأسرها إلا واحداً، فأين أحدُهما من الآخر.

وعلى أنه متى أوجب على الأمة طاعة الرئيس الذى يُنَصّبْ، ويعقد عند هذا القائل حتى لا يفسدوا ولا يقع التظالم. فليوجب عليهم ترك الفساد والتظالم (٢٢٤ أ) ابتداءً ويستغنى عن رئيس يمنعهم من التظالم.

ثم أورد على نفسه سؤالاً فقال: إن تعليلكم لوجوبها يقتضى أن يجوز تولية الكافر، إذا كان ممن يدفع مضار الدنيا وذلك باطل. قيل له: إن الكافر غير مأمون على دين المؤمِن ودنياه، فلا يجوز توليته عليه.

والاعتراض على هذا الجواب أنه يلزمه، على تعليله، أن يكون الإمام معصوماً ليؤمن على الدين والدنيا. وعلى أن كثيراً من الكفار يلتزم بالواجبات العقلية ويمتنع من المقبحات العقلية. فمتى كان

يجب نصبه لدفع المضار الدنيا، وغلب على الظن أنه يقع منه ذلك، لزم نصبه لهذه العلة، لأن ذلك مقابلةُ مظنون بِمَثْلِه، وجانب التولية أرجح لما ذكرنا. فبطل ما أجاب به لكان[٢] وجوب نصب الإمام لمصالح الدنيا لا غير.

وأما قوله إنه غير مأمون على دين المؤمن، فهو رجوع إلى الشرع، وكلامنا من جهة العقل. فإنْ أراد أن نصبه مفسدةٌ فى الدين، فمن أين عرف ذلك، وما طريقه إليه، فهو لا يجد إليه طريقاً بتةً.

ثم ذكر بعد ذلك ما يحتاج إلى الإمام فيه من الشرعيات، وذكر الخلاف فى اشتراط الفضل، وذكر خلاف الإمامة وشُبَهِهِمْ وجوابها فى النص المعين، والعصمة، وما يتبع ذلك، وذكر ما ينحل به عقد الإمامة وجميع ذلك يقل الخلاف بيننا وبين المعتزلة إلا ما لابد فيه فسنذكره إن شاء الله سبحانه.

ثم ذكر طريق ثبوت الإمامة، واختلاف الناس فى ذلك، وحكى عن الزيدية ـ غير الصالحية ـ أن الدعوةَ طريقٌ لثبوت الإمامة، والدعوة أن يباين الظالمين رجلٌ مستجمع لشرائط الإمامةِ، فيدعو إلى نفسه، والى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومجاهدة الظلمة، فإنه يصير إماما. ثم قال بعده، وقال شيوخنا: والدلالة على أن الاختيار تثبته الإمامة إجماعُ الصحابةِ، فإنهم فى المواقف كلها ما اشتغلوا إلا بالاختيار، وما ذكروا إلا ترجيح رجل على غيره فى أهلية الإمامة.

أما يوم السقيفة فقد اجتمعت فيها الأنصار ليختاروا رجلاً منهم، فجاءهم أبو بكر، وعمر، فقالت الأنصار نحن أحق بهذا

الأمر. فإن الدار دارُنا والإسلام عُزَّبِنا. فقال لهم أبو بكر (٢٢٤ ب) فقد علمتم معاشر الأنصار أنّا أكرم العرب إحساناً وأبينها أنساباً، وإنا عترة رسول الله والبيضة التى تفقأت عنه. وأن الله تعالى بدأ بنا فى كتابه، وكتاب الله أحق ما اقتُدى به. وقال إن هذا الأمر لا يصلح إلا فى هذا الحى من قريش، لأن العرب لا تطيع غيرهم. وقال عمر: إن الله تعالى وصّانا بكم، ولم يوصكم بنا. وهذا يدل على أهل الحجا منكم أن الأمر فينا. وقال لمن قال من الأنصار منا أمير ومنكم أمير: سيفان فى غمدٍ لا يصلحان. وقال لأبى بكر أنت صاحب رسول الله فى المواطن كلها: شدها ورخائها. وقال عمر: أيكم تطيب نفسه أن يتَقدم قدمين قدمهما رسول الله فى الصلاة فما ذكروا فى هذه المواقف إلاّ وجوه الترجيح لمن هو أولى بالإمامة.

وأما يوم الشورى فإن عمراً جعل الإمامة شورى بين ستة نفرٍ: على عليه السلام، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وأمرهم أن يختاروا واحداً منهم. فاجتمعوا للاختيار، ففوضوا الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف، فجعل الأمر مترددا بين على عليه السلام وبين عثمان. فقال لعلى أبايعك على كتاب الله وسُنة رسوله وسيرة الشيخين. فقال: بايعنى على كتاب الله وسُنة رسوله وأجتهد رأيى. فأخذ بيد عثمان. فقال له مثل ذلك فأنعم له وفعل ذلك ثلاث مرات. وكان على عليه السلام يجيبه الجواب الأول، وعثمان بنعم له، فبايعه.

ولما قُتلَ عثمان اجتُمع على على وَدَعُوهُ إلى البيعة وهو يأباها، ويقول دعونى والتمسوا غيرى، ألا وإنى أسمعكم وأطوعكم لمن

وليتموه. فلما كان اليوم الثانى صعد المنبر وقال: يا أيها الناس أعن ملأ منكم إن هذا الأمر أمركم، ليس فيه لأحدٍ إلا ما قلتم. فإن شئتم قعدت لكم. قالوا نحن على ما فارقتنا بالأمس وبايعوه. وكتب إلى معاوية بعد البيعة: أما بعد، فإن بيعتى لزمتك بالمدينة وأنت بالشام، لأنه بايعنى بالمدينة، الذين بايعوا أبا بكر وعمر، على ما بايعوا عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وأما الشورى للمهاجرين والأنصار إذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً كان لله رضاً. فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردوه إلى ما خرج عنه (٢٢٥ أ). فإن أبى قاتلوه على اتِّبَاعِ غير سبيل المؤمنين. فلم يذكروا فى هذه المواقف إلا الاختيار ولم ينكره أحد منهم. فلو كان باطلاً لكانوا قد أجمعوا على تركٍ إن كان الباطل. وذلك لا يجوز على الأمة، خصوصاً عندهم، لأنه كان فيهم من لم ينكره وهو الإمام المعصوم. فصح أن الاختيار طريق الإمامة.

والاعتراض عليه فى هذه الجملة، وبالله التوفيق والمعونة. أما قوله والدلالة على أن الاختيار تثبت به الإمامة إجماع الصحابة. فإنهم فى المواقف كلها ما اشتغلوا إلا بالاختيار وما ذكروا إلاّ ترجيح رجل على غيره فى أهلية الإمامة.

والجواب عنه أنه يقال له: هل تدعى فى ذلك إجماع الصحابة والنقل عليهم نصاً أم لا ورضاء الباقين[٣].

فإن[٤] قال: أدعيه فعلاً كما ذكرنا فى الكتاب، وأنهم عقدوا لأبى بكر، ولم ينكر عليه أحد ولم يتأخر عنه مكلف.

قيل له: بماذا علمتَ ذلك؟ ومن الذى يروى عن كل واحد من الصحابة، صغارها وكبارها، وخاصها وعامها، ذلك. فإن ادعى النقل عن كل واحد منها باسمه وصفته، فقد كابر وعلم بطلان قوله. لأن الذين نقل عنهم البيعة عند العقد خمسة من المذكورين فى سؤاله، ولا يمكنه القطع على رضاء الجميع بها. ثم المحكى على طريق الجملة بعد ذلك البيعة إنما هو نقلُ بيعةِ أقوام مخصوصين، فمن أين أن النقل فى باب البيعة عن الصحابة بأسرها صغارها وكبارها.

فإن قال ليس بى حاجة إلى النقل عن جميع الصحابة لأن الذين يعتبر بهم من الصحابة الكبار دون صغارهم والمتأخرين منهم.

قيل له: إذا كان فرض الإمامة من تكليف الجميع حتى لزم كل مكلف معرفة وجوب طاعة إمامه ولا يجوز الخروج عن أمره لزم، أن يعرف إمامته بطريقها.

فإن قال: المعتبر بالخواص، ولا عبرة بالعوام وخلافهم أخرجهم من التكليف بطاعة الإمام، أو أجاز التقليد فيما ليس طريقه الاجتهاد.

وإن قال المعتبر فى هذا الباب الخاص والعام فقد اعتبرنا بأن العقدَ والبيعةَ أو الرضا بالبيعة، يجب أن يكون حاصلاً من جميع الأمة. لأن إمامة أبى بكر هى (٢٢٥ب) المبتدأ بها، وسائر أحكام الأئمة تُرتب عليها عندهم. فيجب أن يكون العلم بصحتها حاصلاً لكل مكلف لزمه النظر فى هذا الباب. فإذا كان كذلك، وجب أن

يحصل لنا العلم بوقوع البيعة من جميع الصحابة، بل من جميع من اعترف بالرسول، وكان مكلفاً بالعلم بوجوب طاعة الإمام أو الرضاء بها. وفى علمنا بأحوال أنفسنا وأنَّا غير عالمين بوقوع البيعة من جميع المسلمين والرضاء بالبيعة دليل على أن العلم غير حاصل لكل من ادعى العلم به.

فإن قال: أنا لا أدعى فى هذا الباب وقوع العلمِ والنقلِ على كل أحد على التفصيل أنه قد بايع أو رضى بالبيعة، وإنما ادعى أن البيعة ظهرت، وفشت فى الناس، وبقى الرجل فيما بينهم يستن بأمرهم، وينهاهم، ويتصرف فيهم تصرف الأئمة. وما روى عن أحد منهم أنه أنكر إمامته وخالفه، أو قال إن طاعته غير واجبة، ولو كان النقل لأنّا لو جوزنا عليهم خلاف ذلك لأدى إلى أن لا يعرف صحة شىء من الإجماعات.

قيل له: ما أنكرتم من قائل يقول: إن ما تمسكت به لا يمكنك ادعاؤه فى أمر الإمامة، لأنَّ العلم بأنهم قد رضوا به مبنىٌ على أنه لا وجه لسكوتهم وترك إظهار الخلاف إلا رضاهم به، واعتقادهم له. ومتى كان الأمر كذلك فلا سبيل إلى العلم بأنهم قد رضوا بما قال بعضهم. لأنا متى جوَّزنا أنهم سكتوا عن النكير، أو عن ذكر الخلاف، والرد على من قال بذلك هو لأمر آخر سوى كونه حقا عندهم، لم يسلم لنا العلم بأن القوم رضوا به رضا ديْناً لهم. ولهذا لم يدل جلوس أمير المؤمنين صلى الله عليه فى بيته، وسكوت كبار الصحابة عما كان يجرى على عثمان، على أنهم قد رضوا به لما كان

هناك وجه آخر جاز أن يكون سكوتهم لأجله، وهو قلة الأنصار لهم، وتشتت السبل، وتسلط الأعداء عليهم. وكل هذه الأمور مجوّزة فيمن خالف بيعة أبى بكر، ولم يرض به. فإن كان التمسك بالإجماع من حيث لم يظهر الخلاف، فما ذكرناه يخرج الطريقة من أن نعلم بها كون ذلك حقاً. وليس كذلك سائر ما أجمعوا عليه من الأحكام الشرعية، لأنه قد علم من حالهم أنه لا (٢٢٦أ) مانع عن إظهارها لخلاف فيها. ولولا كون ذلك الشىء حقاً لما سكتوا عنه. فبان الفرق بين الموضعين.

فإن قال: لا مانع لهم عن النكير، كما لا مانع فى اتفاقهم على الأحكام.

قيل له: ما ذكرته كلام من لا يعرف الأخبار، ولم ينظر فيما كان يجرى بين الصحابة فى أمر الإمامة وغيرها. أليس المعلوم من حال عمر، ومن بايع أبا بكر، أنهم كانوا يحملون الناس على بيعته، بل كانوا يغلظون القول فيه، وينكرون على من تخلف. أليس جرى بين عمر وبين سعد يوم السقيفة ما جرى؟ أليس قال له: دعه يُقتل قاتله الله. أليس قال قد هممت أن أطأ بطنه حتى روى أن ابنه أخذ بلحيته وقال: والله لو فعلته ما رجعت وفيك واضحة. أليس جرى بينه وبين الزبير ما جرى، حتى أخذوه وكسروا سيفه وجروه(٥). أليس قد حذروا العباس، وكلموه وناظروه فى هذا الباب حتى قال ما أنتم يا قريش وقربكم من رسول الله صلى الله عليه. فهو من شجرة نحن أغصانها وأنتم جيرانها. فكيف يمكن، والحال هذه، أن

يقال لم يكن هناك وجه سوى الرضا بعقده وبيعته له. بل كيف يمكن ادعاء ذلك، وقد كان من تولى منهم الأمر يُهاب حتى لا يظهروا خلافه فى مسائل الاجتهاد. ولهذا قيل لابن عباس هلاّ أظهرت الخلاف فى زمان عمر؟ فقال إنه كان رجلاً مهيباً فإذا جاز فى مسائل الاجتهاد ألا يذكر خلافه هيبةً منه، فكيف ظنك بما فيه عزله وإبطال أمره. فإذا جوزنا ما ذكرنا فسد تعلقهم بالإجماع من حيث سكت من سكت. على أنه يقال له: من أين لك ما ادعيته من سكوتهم وأنهم لم ينكروا ولم يظهروا الخلاف ولم يقعدوا عنه(٦)؟

فإن قال لم يُروَ عن أحدٍ.

يقال له لم قلت ذلك، أليس قد علم أن سعداً، ما بايعه طوال حياته وكره إمامته وبقى على ذلك حتى خرج فى زمان عمر إلى الشام فمات أو قتل هناك. أليس قد ظهر عن أبى سفيان أنه قال: أسلمتم يا بنى هاشم هذا الأمر، أليس أنكر عليهم العباس بن عبد المطلب وناظرهم عليه، وقال نحن أولى بهذا الأمر منكم؟ أليس تخلف أمير المؤمنين عليه السلام عن البيعة وعمار، وسلمان، وأبو ذر والمقداد، وحذيفة وعبد الله (٢٢٦ب) بن مسعود. أليس لم ينقل عن واحدٍ من بنى هاشم أنه حضر السقيفة وبايع، فكيف يجوز، والحال هذه، ادعاء الإجماع.

فإن قال: كل هؤلاء الذين ذكرتم قد بايعوا ورضوا فى الثانى، وإن كانوا قد تخلفوا فى أول مرة.

قيل له: هذا ضرب من المكابرة، ولو ساغ هذا لساغ لمخالفك أن يدعى من الجهالات ما لا طاقة لك به. أليس لا يمكنك أن تروى

عن واحد ممن عددنا أنه وقع منه البيعة وهو راض؟ أليس سعدا قد خرج من الدنيا ولم يبايع واحداً؟ أليس من ادعى بيعة أمير المؤمنين عليه السلام والزبير ذكر أنهم كانوا ملجئين إلى ذلك محمولين عليه، لأن الإمامة تقول إن أمير المؤمنين عليه السلام أخذ ملينا(٧) حتى أخذت يساره ووضعت على يمين أبى بكر ومن نقل الآثارّ سواهم ذكر أن الذى جرى بينهما هو أن أبا بكر قال له كأنك تأبى ما اتفق عليه المسلمون. فقال لا، فرضى منه بذلك وادعى البيعة. وقد علم أن هذا لا يكون بيعة.

أليس قد روى محمد بن بشر العبدى، عن عبيد الله بن عمر، عن زيد بن أسلم، أنه بويع أبو بكر بعد النبى صلى الله عليه، وكان على، والمقداد، والزبير، يدخلون على فاطمة عليها السلام ويتشاورون، ويتراجعون فى أمرهم. فلما بلغ ذلك عمر، خرج حتى دخل عليها، فقال يا بنت رسول الله، يا من(٨) الخلق أحب إلينا منك، وأيم الله مال ذلك بما نعى إنْ أجتمع هذا النفر عندك، أن آمر أن يهدم البيت عليهم.

فلما خرج جاءوها، فقالت: تعلمون أن عمر قد جاءنى وحلف بالله لئن عدتم ليحرقن عليكم البيت. وأيم الله ليمضين على ما حلف عليه، فانصرفوا ورأيكم، وغير ذلك مما يطول ذكره. فكيف يمكن ادعاء الإجماع والحال هذه.

فإن قال: كل ذلك أخبار أحاد لا يقع العلم بها.

قيل له: فهل، مع ذلك، يمكنك القطع على أنه لم يكن مما ذكرناه شيء. فإن ادعى ذلك تجاهل لأنه يستحيل وقوع ما ذكرناه. ومتى جوّز ما ذكرنا خرج من أن يكون عالماً بما ادعاه من الإجماع.

فإن قال: إن كل من روى عنه أنه لم يبايع، فقد روى عنه أنه تولى من جهته. فلولا أنه قد رضى به ما كان يتولى من جهته.

قيل له: لم يَرِدْ ذلك إلا من أقوام مخصوصين. والتولى لا يدل على الاعتراف بالإمامة إلا متى كان المعلوم من حال ذلك للإمام أنه لولا وجوب طاعته لكان بادعائه الإمامة يفسق. فأما من ظاهره الإسلام، وأحكامه جارية على السداد، فالتولى من جهته لا يدل على الرضا بإمامته (٢٢٧أ). والذى يولى أمير المؤمنين عليه السلام فى زمان أبى بكر إنما هو حفظ أنقاب المدينة لئلا تدخل العرب التى ارتدت المدينة منها. وذلك لا يتصل بالإمامة ولا الرضاء بها. بل كان الواجب عليها[٩] توليها، ليكون دفعاً للعدو عن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله. فقد صح، بما أوردناه، أن ادعاء الإجماع فى زمان أبى بكر لا وجه له.

ويقال لمن تعلق بهذا: أخبرنا عن اشتغال أبى بكر، وعمر، وأبى عبيدة والأنصار لعقد الإمامة وتركهم رسول الله غير مدفون وترك تجهيزه ولم اشتغلوا عنه؟

فإن قال: لأن عقد الإمامة كان واجباً، وخافوا فواته.

قيل له: فتجهيز رسول الله لم يكن واجباً!!!.

فإن قال: بلى إلا أنه كان بالاشتغال بها عنه لا يضيع وكان انشغالهم به عن عقد الإمامة تضييعاً للإمامة.

قيل له: خبِّرنا: رسول الله صلى الله عليه وآله، أوجب عليهم أن يعقدوا، أو نص على أعيانهم وسماهُم بذلك، أم الكتاب دل عليه، أم العقل أوجب عليهم ذلك؟

فإن قال: الكتاب والسُنة دل عليه أو العقل، تجاهلوا. وإن قالوا علموه من غير دليل أوجب ذلك عليهم.

قلنا: فما لا دليل عليه لا يكون واجباً، وتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله كان واجباً فلم يتركوا الواجب إليه. وهل فعلهم ذلك إلاَّ خطأ، والخطأ لا يجوز أن تتفق عليه الأمة. فقد علم بطلان ما ادعاه من الإجماع على ما هذا حاله.

فإن قال: قد علموا أن الأنصار يريدون مبايعة سعد، فلو لم يشتغلوا به لعقدت له البيعة والعقد لغير قرشى خلاف الدين.

قيل له: فهل تناظروا فى تأخير البيعة إلى الفراغ من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله، أم هل لما رجعت الأنصار إلى قوله الأئمة من قريش، وتركت المنازعة، انصرف معها إلى تجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد علم أن الاشتغال بالعقد فى ذلك الحال لم يكن له وجه يوجبه، وكان الاشتغال برسول الله صلى الله عليه واجباً. وما هذا حاله من فعلهم ليس بصواب فلا يكون إجماعاً من الصحابة.

ويقال لهم: أخبرونا هل كانت بيعة أبى بكر قد وجبت على الناس كافةً عند العقد، أم كان لهم التخلف (٢٢٧ب) عنها؟

فإن قال: كان على الناس بيعة من بايعوه.

قيل له: ولمَ كان ذلك على الناس، وأى اختصاص له(١٠)، وأى أمر أوجب المصير إلى رأيهم، فإن رام ذكر الدلالة عليه لم يجد سبيلاً، لأنه إنما يصير هذا حجة بعد أن يعرف الإجماع عليه فى الصدر الأول. وقبل وقوع الإجماع لم يكن الإجماع حاصلاً. على أن من عقد له خمسة من المسلمين وجبت طاعته. وإن ادعى فى ذلك نصاً من كتاب أو سُنة، لحق بالقطعية فى ادعائها نصاً غير معقول. وكيف، والمعلوم من حال من بايع أبا بكر، أنه لم ممسك(١١) فى بيعته وفى وجوب طاعته، بكتاب، ولا سُنة، ولا حصل منه إلا حث الناس عليه. فقد علم أنها لم تكن الطاعةُ واجبةً بعقد الخمسة. وكيف يحسن منهم دعاءَ الناس إلى ذلك. فإن كانت لهم دلالة على ما فعلوا من العقد، فهلا أخبروا بها سائر الناس، وأنه بالإمامة أولى من غيره. فلما لم يفعلوا ذلك علم أنهم أقدموا على الأمر بغير خبر، ولا استدلال، وتأمل. وكيف يجوز أن يُدَّعى عليهم أنهم استدلوا على أن أبا بكر أولى بالمسلمين، وبالطاعة، وكان كل واحد منهم يجعل الأمر إلى صاحبه ويقول: أمدد يدك أبايعك. وما هذا حاله لا يكون بعلم قد سبق بأفضلهم، والمقدم على الشىء من غير دليل مرتكبٌ لهواه. فبطل أن يكون العقد قد وقع فى الابتداء صحيحاً. فلا يصح انعقاد الإجماع عليه.

ثم يقال: خَبِّرنا أليس فزعهم إلى البيعة والاختيار إنما هو لأنه لا نص هناك. فإن قال نعم ـ ولابد له من ذلك –قلنا فقد قامت الدلالة الصحيحة على إثبات النصوص على إمامة أمير المؤمنين على عليه السلام من الكتاب والسُنة. وكذلك قامت السُنة بالنص على الحسن والحسين عليهم السلام.

على أنه يقال فى العقل إن من بايعه بعض الناس وجب على الناس طاعته. فقال نعم تجاهل، وإن قال ليس فيه ذلك، قيل له: فلِمَ أوجبوا على الناس طاعة أبى بكر لما بايعوه وأنكروا عليهم التخلف عنه.

فإن قال: إن الشرع ورد لهم بذلك.

قيل له: وأى شرع أوجب أن من بايعه خمسة وجب على الناس طاعته. وهلا احتجوا على الناس لما أنكروا بيعة أبى بكر؟ وهل يجوز أن يظهر قوله صلى الله عليه الأئمة من قريش ولا يظهر ما يوجب طاعة الإمام إلا إذا (٢٢٨أ) عقد له طائفةٌ من المسلمين؟ وهلا احتج به أبو بكر؟ وهلا ظهر ذلك عنهم كما ظهر غيره من الأخبار. فإن رام أن يذكر علةً لأجلها يظهر هذا النص لم يجدها. ومتى لم يكن هناك شرع يوجب طاعة أبى بكر عند بيعتهم له، ولا دل عليه العقل، فلمَ ألزمونا[١٢] الناس طاعته وأخبروهم على وجه ظهر لكل من نظر فى الأخبار، وعرف الآثار، أن العقد لم يكن وقع صحيحاً ولا يجب الرضاء عنه.

ثم يقال: خَبِّرنا لم تركوا أمير المؤمنين عليه السلام، والعباس، وبنى عمهم، ولم يُدْخِلوهم فى الشورى، وتفردوا بالأمر دونهم، ألِعلْمِهِم أنه لا يُعتد بهم، أو لعلمهم بأنهم إذا اختاروا وعقدوا أنهم لا يخالفونهم فيه لاستقلالهم بأنفسهم، أم لأن ها هنا نصًا قد أوجب أن يكون عقدُ الإمامة إليهم دونهم.

فإن قالوا: إنما لم يدخلوهم فى الشورى يوم السقيفة لعلمهم بأنهم تُبَّع لا يُعْتَدّ بهم، فقد أعظموا الفرية على آل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله.

وإن قالوا: لأنهم علموا، أو ظنوا، أنهم إذا اختاروا لا يقع منهم خلاف وإنْ كان لهم أن يخالفوا.

قيل له: وبماذا علموا ذلك، وما أمارته، إن ظنوا؟ أليس أميرُ المؤمنين عليه السلام كان من كبار الصحابة، فكان ممن يصلح لذلك الأمر. أليس كان يجوز أن يعتقد فى نفسه أنه أولى الناس به. أليس كان للعباس أن يعتقد مثل ذلك، فهلا استأذنوهم فى ذلك؟

فإن قالوا: إنما لم يرجعوا إليهم ولم يُدخلوهم فى الشورى لأنه قد علم أن من دخل فى الشورى أفضل منهم وأحق بالإمامة وبأن يعتقد من على والعباس به.

قيل له: هل علموا ذلك ضرورة أو استدلالاً؟ فإن ادعى الضرورة لم تتأت له. وإن ادعى الاستدلال عليه فلا يخلو إما أن يكون أميرُ المؤمنين والعباس قد عَرفا، وعُرف من يتبعه عليه السلام كالمقداد، وعمار، وسلمان. ومع العلم بذلك تخلفوا عن البيعة، وعن الرضاء

بما وجب الرضاء به، أم لا. فإن كانوا عرفوا ذلك، فقد فسقوا بالتخلف عن طاعة من قد علموا وجوب طاعته، لأن أحداً ما ادعى أنهم كلهم قد بايعوه يوم السقيفة، ومن ارتكب هذا كفانا مؤنته.

وإن قال: إنما تخلفوا لما لم يعلموا.

قيل له: أليست الخصال المطلوبة للإمامة هى خصال يظهر الحال فيها حتى يجب العلم بها للخاصة والعامة (٢٢٨ب)، فكيف خفى مثل ذلك على من شهد له الرسول عليه وعلى آله السلام بأنه أفضلهم. أم كيف يجوز أن يَستدل المُغيرة بن شعبة وأصاغر الصحابة وأكابرها، ويخفى ذلك على علىٍّ، والعباس، عليهما السلام. وهلا أدخلوهم فى الشورى وفى العقد والاختيار ليحلوا[١٣] شُبَهَهُمْ فيسلموا العقد ولا يبقى للنزاع وجه.

فإن قال: إنما انفردوا بالأمر دونهم لأن هناك نصاً أوجب ذلك كابروا. وإن قال بأن ذلك رضاً منهم خرج من حد من يناظر. فإذاً بطل أن يكون لتفردهم بالأمر دون أمير المؤمنين وسائر بنى هاشم وجه، صح أن ذلك كان خطأ منهم. وما هذا حاله لا ينعقد الإجماع من الصحابة عليه[١٤].

ويقال له: أليس كان النبى صلى الله عليه أمر بإيفاد جيش أسامة وضيق عليهم، ولم يرخص لأسامة فى المقام بالمدينة، انتظاراً لأمر رسول الله صلى الله عليه وآله، والى ماذا يصير، وجعل أبا بكر، وعمر، وأبا عبيد بن الجراح، وسعد بن أبى وقاص، وغيرهم من المهاجرين والأنصار تحت رايته، ولم يرخص لهم بالمقام فى

المدينة. وكان عمر يتشدد فى أمره حتى أنكر عمر على عباس بن أبى ربيعة قوله: أتستعمل هذا الغلام على المهاجرين الأولين، فرد عليه عمر، وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه، وخرج النبى صلى الله عليه وآله فى علته، وقد عصب رأسه بعمامة، ثم صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس ما مقالة تبلغنى عن بعضكم وطعنكم فى تأميرى أسامة. لقد طعنتم فى إمارتى إياه. وأيم الله إنه كان للإمارة خليقاً وأن ابنه من بعده خليق، وإنه كان لمن أحب الناس إلىّ، وأن ذلك كان يوم السبت لعشر خلون من ربيع الأول.

وجاء المسلمون الذين يخرجون مع أسامة يودعون رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيهم أبو بكر وعمر، وهو يقول: أنفذوا جيش أسامة، فباتوا ليلة الأحد، ورسول الله صلى الله عليه يقبل مغمى عليه. فدخل عليه أسامة وعيناه تهملان، وعنده العباس، والناس حوله فتطأطأ عليه أسامة ورسول الله صلى الله عليه يرفع يده إلى السماء ثم يقبضها. قال أسامة فعرفت أنه يدعو إلىّ فرجعت إلى معسكرى. فلما كان يوم الاثنين حياه أسامة، فقال له رسول الله صلى الله عليه (٢٢٩أ) وعلى آله: على بركة الله، فودعه أسامة وصاح بأصحابه وأمرهم باللحوق مع العسكر، فَبْلَنَا أسامة يريد أن يركب إذا آتاه من يخبره أن رسول الله صلى الله عليه وآله قد مات.

أليس كانت هذه الأحوال دالة على أن الأمر بخروج أسامة ومن معه أمر مضيق لا يسع تركه. أليس فيه دلالة على أن غيرهم كان

المأمور بإيفاد جيش أسامة، فكيف ساغ لهم الانشغال بهذا الأمر وترك ما أمرهم به الرسول صلى الله عليه وآله. وكل هذه الوجوه تبين أنه لا إجماع على بيعة أبى بكر، ولا إجماع على صحة الاختيار، وكونها طريقاً للإمامة. ولا يمكنه تأويل هذه الأمور لمكان ما ادعاه من الإجماع، لأن هذه الوجوه متى صحت دلت على أن الإجماع لم يكن. كما أن الإجماع إذا صح دل على أن هذه الأمور لها وجوهاً. فليس أحد الأمرين أولى من الآخر. فكيف، وقد بينا بما تقدم بطلان طريقتهم بالإجماع بما لا خفاء به.

وأما قوله: إنهم ما اشتغلوا إلا باختيار واحد على غيره إلى آخر ما ذكر.

والجواب: إن اختلافهم فى عين المختار، إنما وقع من حيث اختلفوا فى الاختيار، لأن القائلين بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام إنما اعتقدوا صحة النص الدال على إمامته عليه السلام دون الاختيار. ويؤيد ذلك أنهم لو كانوا يذهبون إلى أن الاختيار حق، وأنه قد وقع لواحدٍ، لكانوا لا يجوزون العدول عنه بعد ذلك.

وأما ما ذكره من الشورى، فإنه يخالف ما جرى من أمر السقيفة من وجهين: أحدهما أن عند مخالفينا لا فرق بين خمسة وخمسة، إذا كانوا من أهل الحل والعقد، وأمر الشورى كان مختصاً بخمسةٍ معينةٍ ووقع التشدد فى ذلك. والثانى: أن عمر ذكر فى حياته ما ذكر فى أمر الشورى، وأنه إن بايع ثلاثة وخالف اثنان فاقتلوا الاثنين، فصح العقد بعقد ثلاثة. وأنتم تعتبرون بيعة واحدٍ برضاء

أربعة. وما حكاه عن أمير المؤمنين عليه السلام فى يوم الشورى، وإن كان حضوره كان باختياره وأنه صحيح بزعمه الرضا بذلك.

والجواب: إنه اعتماد على غير معتمد، فإن أمير المؤمنين عليه السلام لم يدخل فى الشورى باختياره ولم يكن راضياً على وجه من الوجوه، وإنما سكت عن النكير فى ذلك للسبب الذى لأجله سكت (٢٢٩ب) عن النكير فى ابتداء الأمر. وقد روى عنه عليه السلام التضرع بإظهار الكراهة للشورى. وما كان من عمر فيها وهو قوله متى شك فى مع الأولين حتى الآن أقرب مع هذه القرائن. وعلى أنا لو سلمنا أنه دخل فى الشورى باختيار فإنه لم يعلم قصده عليه السلام بالدخول ضرورة فيحتج به. وإذا لم نعلم قصده احتمل أنه أراد به التمكن من إيراد الحجج والمناظرة والأمر بالمعروف، كما قد فعل واحتمل، إنه غلب على ظنه أنهم لا يعدلون عنه، لما يعرفونه من فضله عليهم، فيتوصل إلى حقه برضاهم وتزول المشاجرة بالأمر السهل. ومتى احتمل ما ذكرناه لم يكن لهم فيه قدح[١٥].

على أنا بيّنا أن أمر الشورى كان مخالفاً لأمر الاختيار يوم السقيفة من الوجهين اللذين قدمناهما. فكيف يكون كل واحد منهما حقاً. أم كيف يصح الاحتجاج بهما لو عما[١٦]، وقع فيهما مع اختلافهما واختلال كل واحد منهما على ما قدمناه ولما ذكرناه آنفاً. وعلى أن دخوله فى الشورى قد روى فيه الاحتجاجات على إمامته، وأنه المنصوص عليه وأنه الأفضل وأنه أحق بالأمر. ونحن نذكر ما حضرنا من ذلك وطرقه.

حكى الشيخ الإمام العالم الدين أبو الحسن على بن الحسين بن محمد الزيدى بشاه سرنيحان، رحمة الله عليه، وقرأه عليه الفقيه الإمام أبو الحسين زيد بن الحسن بن على أعزه الله. قال الشيخ الإمام أخبرنى والدى، رضى الله عنه، قال: أخبرنا الشريف أبو يعلى حمزه بن أبى سليمان بقزوين، قال: أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن اسحق، والمعروف بابن البقال، قال: حدثنا أبو عبد الله، بن محمد بن ربيعة بن عجلان، عن معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن رافع، عن جده، عن أبى رافع، قال: لما جمع عمر أصحاب الشورى وهم ستة فيهم على بن أبى طالب عليه السلام. فلما دخلوا على عمر انفرد كل واحد منهم بصاحبه بناحية، وقام عبد الرحمن بن عوف إلى على عليه السلام فخلا به، فقال له عبد الرحمن يا أبا الحسن ما تقول بقوم بهذا الأمر بعهد الله وميثاقه وعلى أن يستر سترة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، وعلى أن تعمل بكتاب الله تعالى وسُنة نبيه صلى الله عليه وآله، وعلى أن لا تأخذك فى الله لومة لائم. ثم قال: فقال على عليه السلام (٢٣٠أ) أما أن أكون أعطيك إيمانا فذلك ما لا يكون أبدا. والله أجل فى عينى، وأهيب فى نفسى، وأعظم فى صدرى من أن أعطيكم ما ذكرت رغبةً فما أنتم[١٧] فيه وهذا الذى ذكرت، من غير إيمان، هو الواجب علىّ. ثم قال لهم: والله إنكم لتعرفون من أوْلى الناس بهذا الأمر قديماً وحديثاً، وما منكم من أحد إلا وقد سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله ووَعَى ما وعيتُ. ثم قال صلى الله عليه: أسألكم بحرمة رسول الله صلى الله عليه وآله لما أن صدقت

صدقتمونى، وإن كذبت كذبتمونى، أنشدكم الله، هل منكم أحدُ تم بشق الحديث فى المناشدة رجع.

وأنا أروى هذا الحديث بطريق آخر وأقتصر بحكاية المتن، وهو ما أخبرنا به الفقيه الأجل الزاهد بهاء الدين على بن أحمد بن الحسن الأكوع، قرأه عليه، وأنا أسمع فى جمادى الآخر من سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمسجد المدرسة المنصورية بحوث. قال أخبرنا على بن أحمد بن حامد الصنعانى اليمنى بمكة، يحرسها الله تعالى، فى العشر الوسطى من شهر ذى الحجة، آخر شهور سنة ثمان وتسعين وخمسمائة مناولةً، قال: أخبرنا أبو الحسن على بن أبى الفوارس بن أبى برار بن السرفيه، قال أخبرنا الشيخ المعمر صدر الدين المعرى صدر الجامع بواسط أبو بكر الباقلانى المعرى، والقاضى جمال الدين نعمة الله بن العطار، والقاضى الأجل العدل عز الدين هبة الكريم بن الحسن بن الفرج بن على بن حُنَانِش رحمه الله، رواه فى شهر الله الأصم رجب من سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، قال: أخبرنا القاضى أبو عبد الله محمد بن على بن محمد الطيب الخلانى، رحمه الله، قال أخبرنى أبى العدل أبو الحسن على بن محمد بن الحلانى الخطيب، المصنف لكتاب المحيط بالإمامة الذى هذا الخبر من جملة ما فيه قال: أخبرنا أبو طاهر محمد بن على بن محمد النبع البغدادى، قال: أخبرنا أبو أحمد عبيد الله بن محمد بن أحمد بن أبى مسلم القرضى، قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقده الحافظ، حدثنا جعفر بن محمد بن سعيد الأخمشى، قال: حدثنا

نصر وهو ابن مزاحم، قال: حدثنا الحكم بن مستكين، قال: حدثنا أبو الجارود (٢٣٠ب) بن طارق عن عامر بن واثلة وأبو ساشان وأبو حمزه عن أبى اسحق السبيعى عن عامر بن واثلة، قال: كنت مع على عليه السلام، فى البيت يوم الشورى فسمعت عليا يقول لهم: لأحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك، ثم قال:

أنشدكم بالله أيها النفر جميعاً أفيكم أحد(١٨) وحد الله قبلى؟ قال: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد له مثل أخى جعفر الطيار فى الجنة مع الملائكة غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد له عم مثل عمى، أسد الله وأسد رسوله سيدا الشهداء غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد له زوجة مثل زوجتى، فاطمة بنت محمد سيدة نساء أهل الجنة غيرى، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد له سبطان، مثل سبطىّ الحسن والحسين، سيدا شباب أهل الجنة غيرى؟، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله: هل فيكم أحد نجىّ رسول الله عشر مرات تقدم بين يدى نجواه صدقة قبلى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله، صلى الله عليه، من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، ليبلغ الشاهد منكم الغائب غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال رسول الله ﷺ: اللهم آتنى بأحب الخلق إليك والىّ وأشدهم حبا لك يأكل معى من هذا الطائر، فآتاه فأكل معه غيرى؟، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه إذ رجع غيرى منهزماً غيرى؟، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال رسول الله ﷺ لبنى لهيعة لتنهن أو لأبعثن عليكم رجلاً كنفسى طاعته كطاعتى، ومعصيته كمعصيتى، يفضلكم بالسيف غيرى، قالوا اللهم لا؟

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال رسول الله ﷺ كذب من زعم أنه يحبنى، ويبغض هذا غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد سلم عليه فى ساعة واحدة ثلاثة آلاف (١٣٢١أ) من الملائكة فيهم جبريل واسرافيل، حيث جئت بالماء إلى رسول الله صلى الله عليه من الهليب[١٩] غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له جبريل هذه هى المواساة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله إنه منى وأنا منه، فقال جبريل: وأنا منكما غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد نودى من السماء لا سيف إلا ذى العقار، ولا فتى إلا علىّ غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله، هل فيكم أحد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين على لسان النبى صلى الله عليه وآله غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله إنى قاتلت على تنزيل القرآن، وتقاتل أنت على تأويل القرآن غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد ردت عليه الشمس، حتى صلى العصر فى وقتها غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أن يأخذ براءة من أبى بكر، فقال له أبو بكر: يا رسول الله أيرد فى شىء قاله إنه لا يؤدى عنى إلا علىّ غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله، أنت منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبى بعدى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا كافر غيرى؟ قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله أتعلمون أنه أمر بسد أبوابكم، وفتح بابى، فقلتم فى ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ما أنا سددت أبوابكم ولا أنا فتحت بابه، بل الله سد أبوابكم وفتح بابه غيرى؟ قالوا اللهم نعم.

قال: فأنشدكم بالله أتعلمون أنه ناجانى يوم الطائف، دون الناس، فأطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا، فقال ما أنا انتجيته، بل الله انتجاه، غيرى؟ فقالوا اللهم نعم.

قال: فأنشدكم بالله أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: الحق مع على وعلى مع الحق، يزول الحق مع على حيث زال؟ قالوا اللهم نعم.

قال: فأنشدكم بالله (٢٣١ب) أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتى أهل بيتى، لن تضلوا ما استمسكتم بهما ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض، قالوا اللهم نعم.

قال: فأنشدكم هل فيكم أحد وقّى رسول الله بنفسه من المشركين فاضطجع مضطجعه غيرى، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم بالله هل فيكم أحد بارز عمرو بن عبدود، حيث دعا إلى البرّاز غيرى، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم الله هل فيكم أحد أنزل الله فيه آية التطهير حيث يقول ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (٣٣)﴾ (الأحزاب، ٣٣) غيرى؟ قالوا: اللهم لا.

قال: فأنشدكم الله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله أنت سيد العرب غيرى؟، قالوا اللهم لا.

قال: فأنشدكم الله هل فيكم أحد قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما سألت الله شيئاً إلا سألت لك مثله غيرى؟ قالوا اللهم لا.

وقد اقتصرنا على ما فى متن هذه الرواية من غير زيادة ولا نقصان، ونحن نرويه بطريق ثالث من طريق السيد الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهارونى البطحانى الحسينى عليه السلام يبلغ به إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى. لكن اجتنبنا الاختزال بهذه الرواية فى ذلك.

فإن قال: ما الدليل على أنه جرى ما ذكرتم وما أنكرتم أن خبر المناشدة من أخبار الآحاد.

فجوابنا أن الشيخ أبا عبد الله البصرى ذكر فى التفصيل أن هذا الإخبار معلوم لأن الذين رووا الشورى، رووا هذا الخبر، فجرى مجرى سائر ما فى خبر الشورى، كمثل إخراج عبد الرحمن نفسه من الشورى ورضا من عداه.

فإن قال: إن من العلماء من روى حديث الشورى ولم يرو حديث المناشدة، فجوابنا: إنه إنما كان فيه حجة أنْ لو قال أولئك العلماء إنه لم يجر هناك حديث المناشدة. فأما إذا لم يرو فى كتابه فإنه لا يدل على أنه لم يجر ذلك، لأن أغراض المصنفين، وأصحاب التواريخ، تختلف، فرب إنسان يبسط، ورب إنسان يختصر. ومن يبسط أيضاً ربما يترك بعض الروايات طلباً للتخفيف، أو لأنه لم

تقع إليه فى ذلك رواية فلا يترك رواية الذين رووا من حيث أن بعضهم لم يرو ذلك.

فإن قال: فإذا سلم القوم لهم هذه (٢٣٢) الأخبار فمن أين الحجة كانت قائمة بها فى الأصل. فجوابنا إن الذين كانوا فى الشورى من وجوه الأصحاب وأعيانهم قد اعترفوا به فى الوقت، ولا وَصَلَ ذلك الخبر من لم يحضر من الصحابة، فعلم من أحد منهم نكير له، ولا إظهار شك فيه مع علمنا بوفور دواعيهم إلى إظهار ذلك، لو لم يكن الخبر صحيحاً فيجب القطع على صحته.

وبعد: فلو لم يكن الخبر فى غاية الوضوح، لم يكن ليحتج به أمير المؤمنين عليه السلام مع جلالة قدره فى ذلك المكان.

وبعد: فإن المعتزلة ذهبت إلى أن ما رواه أبو بكر عن النبى صلى الله وآله أنه قال: الأئمة من قريش، خبر صحيح موجب للعلم من حيث ذكره أبو بكر بمحضر الصحابة، ولم ينكر عليه. فلذلك نقول: إن خبرنا يوجب العلم لأن أمير المؤمنين عليه السلام ذكره يوم الشورى بحضرة جماعة الصحابة فلم ينكر عليه. وأما ما يحتج به من آحاد هذه الأخبار على إمامته عليه السلام وغير ذلك فسيأتى الكلام فيه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكره فى محاورتهم يوم الشورى، وحديث عبد الرحمن فى طلب البيعة على سُنة الشيخين، وامتناعه عليه السلام عن إتباع سنتهما، فالجواب عنه: إن هذا الكلام فرع على رضاه عليه السلام الدخول فى الشورى والشركة لهم فيها، وقد بينا الكلام فيه.

وما كان منه عليه السلام من المساعدة على البيعة على اجتهاد رأيه، ففيه وجهان:

أحدهما أنه طلب منه عليه السلام لحقه من أى وجه كان، فمتى حصل بالبيعة فهى تأكيد لما يريد من طاعتهم الواجبة له بالنصوص من الله تعالى، ومن رسوله صلى الله عليه وآله. ورأى عليه السلام أن ذلك أسكن لقلوبهم، لا لأنها طريق كافية فى ثبوت الإمامة.

والوجه الثانى يؤكد هذا وهو ذكره للبيعة على اجتهاده بنفسه، دون اجتهاد الشيخين. فدل أنه يعتقد أنه صاحب الأمر قبلهما وقبل وقوع البيعة له، وأنه لا يرى باجتهادهما، فكيف يدعى المخالف فى هذا حجة له وهى عليه لما بيناه. وعلى أن ما ذكرنا يحمل[٢٠] ما حكى عنه من قوله ولم يقل ولا حاجة لى بالبيعة. وأما ما ذكره من كلام الأنصار: إنَّا أحق بهذا الأمر، فإن الدار دارنا والإسلام عُزَّ بِنَا وما أجابهم (٢٣٢ب) به أبو بكر من فضل قريش على سائر القبائل، ومن قول عمر إن الله تعالى وصّانا بكم ولم يوصكم بنا إلى آخره.

والجواب عنه أن يقال له: ليس فيه أكثر من أن الصحابة اختلفت فى أمر الإمامة، وأن كل فريق منهم ذكروا فضائلهم ومناقبهم، وفيه دلالة على إجماعهم على طلب الأفضل. فأما أن يكون إجماعا على صحة الاختيار، وأنه طريق للإمامة ولا طريق إليها سواه، فمن أين؟ ولأنهم لم يذكروا طريق الإمامة، ولا خطر لهم على بال، ولا ذكروا الاختيار ولا غيره من الطرق، وإنما اختلفوا فى عين الإمام.

وأما احتجاج عمر على فضل قريش، بأن الله أوصاهم بالأنصار ولم يوصى الأنصار بهم، فالجواب:

إنه لا يسمن فقد يوصى الأفضل بمن دونه ويوصى الأدون بالأفضل. فقد قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت، ٨) وقال صلى الله عليه وآله «إن الله يوصيكم بأمهاتكم» ذكره ثلاثاً ثم يوصيكم بآبائكم ثم ذكر الأقارب بعده.

وأما طلبهم لاختيار قبيلة على قبيلة أخرى، ورجل على رجلٍ، بذكر الفضائل ليس فيه طريق الإمامة إلا اسم لفظة الاختيار، دون الشركة فى المعنى، لأن ذكر كل فريق لفضائلهم ليس بطريق للإمامة عند كل أحدٍ، وإنما الاختيار، الذى هو طريق الإمامة عند المعتزلة، هو أن يعقد رجل البيعة لآخر برضاءِ أربعةٍ ويكون الجميعُ من أهل الحل والعقد.

ثم يقال له: هلا حكيت عن أمير المؤمنين، عليه السلام، ما هو المشهور عنه من إظهار الخلاف، ودعواه أنه أحق بالأمر منهم، كقوله لعمر عند مناظرته: أنا أولى برسول الله صلى الله عليه وما ترك. وكذلك فالعترة الطاهرة تذهب إلى أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يرى أنه منصوص عليه، وكان عليه السلام يورد من النصوص ما يدل على إمامته، وقولهم حجة واجبة الاتباع، فكيف بروايتهم.

وأما قوله: إن عمر جعل الإمامة شورى بين ستة نفرٍ عليّ، وفلان وفلان، فالجواب عنه أنه جعل ذلك حجة على صحة الاختيار فلا يخلو إما أن يكون لأن عمر أمر بذلك، أو لأن الصحابة أجمعت عليه

ورضيت به، أو لأن أمير المؤمنين عليه السلام دخل معهم فى الشورى. فإن أرادوا الأول لم يصح (٢٣٣أ) لأن قول عمر وحده ليس بحجة ولا دلالة.

وبعد: فهذا متفرع على إمامته، وهى متفرعة على صحة الاختيار، فكيف يجوز مع ذلك الاستدلال به على صحة الاختيار. وإن أراد الثانى فغير مسلم لأن المروّى عن علىّ عليه السلام فى جماعة من قدّمنا ذكرهم، أنهم كانوا غير راضين بتقدم غير علىّ. وقد حكينا ما أورده يوم الشورى من النصوص على إمامته، وفضله، وسبقه على الجميع، فى جميع الأمور الحميدة. وقد بينا أن سكوت من سكت لا يدل على الرضا بما يكفى القليل منه. وإن أراد الثالث فلا يصح، لأن دخوله عليه السلام فى الشورى قد بينّا أنه فعلٌ محتملٌ لم يعلم قصده فيه، فيحتمل الرضا، ويحتمل أنه طلب يشفى عليل الصدور، ويوضح ملبسات الأمور.

وأما قوله: ولما قتل عثمان، اجتُمع على علىٍّ، ودعوه إلى البيعة، وهو يأباها إلى آخر ما ذكره، فالجواب عنه إنَّ ما ذكرتَه من قبيل الآحاد والمسألةُ طريقُها القطع. وقد وردت النصوص من الكتاب الكريم والسُنة المتواترة بإمامة علىّ عليه السلام على ما يحكى ما أورده من ذلك ولا نتعرض لتفضيله إلا لما طعن عليه، فيحتاج إلى إزالته بعون الله تعالى. ولو ساغ التعلق بما ذكر، مع ضعفه، لساغ لمخالفه الاحتجاج بما يقتضى خلافه من طريق مثل طريقه، نحو ما روى عن أمير المؤمنين علىّ عليه السلام من قوله: أما والله لقد

تقمصها ابن أبى قحافة وهو يعلم إن محلى منها محل القطب من الرحا. وقوله والذى فلق الحبة وبرّأ النسمة، لقد علمتم أنى صاحبكم الذى به أمرتم، وإنى عالمكم الذى يعلمه نحاتكم، ووصى بينكم، والعالم بما يصلحكم رويداً رويداً، ينزل بكم ما وعدتم وسيسألكم الله عن أعمالكم، وعن أئمتكم، ثم معهم تحشرون والى الله غدا تصيرون. والحمد لله رب العالمين. وما ذكرناه أولا من تهدد عمر لأمير المؤمنين، وفاطمة عليهما السلام، بإحراق المنزل بهم وبسادة الصحابة.

ومن حديث ابن عباس، قال: كنت أماشى عمر بن الخطاب فى بعض سكك المدينة يده فى يدى إذ قال لى: يا ابن عباس ما أظن صاحبك إلا مظلوماً يعنى عليا عليه السلام. فقلت فى نفسى ليستغنى بها، فقلت يا أمير المؤمنين أدِ إليه ظلامته (٢٣٣ب) فانتزع يده، ثم مضى وهو يهمهم. ثم وقف، فلحقته، فقال: يا ابن عباس ما أظن القوم منعهم من صاحبكم إلا أنهم استصغروه. فقلت فى نفسى، وهذا شر من الأولى. فقلت يا أمير المؤمنين: والله ما استصغره الله حيث أمره بأخذ سورة براءة من أبى بكر ليؤديها، فسكت(٢١).

أليس هذا الخبر وأمثاله يدل على أن عمر كان عارفاً أن أمير المؤمنين أحق منه بالإمامة، وأنه كان متمكنا من دفع الظلم عنه، ورد الأمر إليه فلم يفعل... إلى غير ذلك من الأخبار التى تعارض ما ذكره.

فيقال له ما تقول، أبحت رواية الجميع مع تضاده أم يجب إطراح الكل والرجوع إلى الأدلة المعلومة.

فإن قال بالأول لزمه الخروج من ولاية جميع الصحابة ونسبها إلى الكفر والفسق. وإن قال بالثانى بطل احتجاجه بما أورده ووجب الرجوع إلى المعلوم من النصوص الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد النبى صلى الله عليه وعلى آله بلا فصلٍ والى ما دونه العترة الطاهرة بأسرها من أن أمير المؤمنين كان يرى هو وأصحابه أنه أولى بالأمر ممن تقدمه. وعلى أن ما أورده من قول علىّ عليه السلام دعونى والتمسوا غيرى، فإنى كأحدكم ليس فيه أنه لم يكن معتقداً أنه غير منصوص عليه، لأنه يحتمل أنه قال ذلك ليعلم ما فى نفوسهم وأنها هل تطيب بقيامه بأمر الإمامة واستيلائه عليهم أم لا. وأحب عليه السلام أن يكون قيامه عن رضا منهم، لأن لا يؤدى إلى إثارة الحرب وشق عصا الإسلام، على ما عوهد من نفسه من أول الأمر. وبين أنه لا ينازعهم فى تولية من ولوا من [كانوا يرعون](٢٢) فى ذلك صلاح أمور المسلمين. وذلك جارٍ مجرى ما روى أنه قال أسلم ما سلمت أمور المسلمين، وكان الظلم فى حقى، وليس هذا بأبعد من تأويلكم لقول أبى بكر وليتكم ولست بخيركم. وقوله أقيلونى. وقوله إن لى شيطاناً يعترينى فإذا اعوججتُ فقومونى. فإذا حملتم ذلك على تفتيشه عن قلوبهم واستطابة أنفسهم، فما ذكره عليه السلام ها هنا أولى بهذا التأويل وأحق.

وأما قوله: إن الأمر أمركم، فإن شئت قعدت، ليس فيه أنه جعل الأمر (٢٣٤أ) فى قيامه موقوفاً على رضاهم لئلا يؤدى إلى المشاقة التى توهى الإسلام.

وأما طلبه لبيعة طلحة فهو تقرير منه لطلحة أنه بايعه طائعاً، ليكون ذلك حجة عليه يوم غد، إذا نكث ببيعته ولئلا يدعى أنه كان مكرها، وقد كان ذلك. فإنه عليه السلام قال لهما، بعد الخروج عليه، بايعتمانى ثم نكثتما فما عدل مما بدل، فتذكرا وتابا. وأما كتابه إلى معاوية فإنما احتج عليه بذلك، لأنه أقطع عنده وأحسم للشغب ما لو احتج بالنصوص الدالة على إمامته. لأن معاوية كان ينازعه فى كونه منصوصاً عليه، ولا ينازعه فى صحة العقد والاختيار. فلذلك قال عليه السلام لأنه بايعنى الذين بايعوا أبا بكر[٢٣]، وعمر، وعثمان، على ما بايعوا عليه. فلم يكن للشاهد أن يختار ولا الغائب أن يرد، كما لو سوغوا للحاضر الخيار ولا للغائب الرد. بل كانوا يحملون الناس على ذلك طوعاً وكرهاً. فكذلك ليس لك أن ترد بعد ما عقد لى من عقد لأولئك.

وأما قوله عليه السلام: وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار إذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً كان لله رضا... إلى آخره، فذلك صحيح لأن الصحابة لو اجتمعت بأسرها على رجل، وقضت بكونه إماماً، كان إماماً. ولا يجوز مخالفته لأن إجماعهم حجة. ولذلك احتج عليهم بالآية الدالة على كون الإجماع حجة وهى آية المساقة. ثم حكى أن من خالفهم فاقتلوه لأنه خالف الدلالة، وليس فى ذلك

أن الأمة أجمعت على إمامة أبى بكر وعمر وعثمان، ولا على أنها أجمعت على صحة الاختيار وكونه طريقاً إلى الإمامة، بل فيه إشارة إلى أن المهاجرين والأنصار قد اتفقوا على إمامته عليه السلام، وذلك مما يدل على الإمامة لو لم يكن هناك نص. فكيف وقد ثبت كونه منصوصاً عليه، وسائر ما ذكر بعد ذلك من قوله؟ فلو كان الاختيار باطلاً لما أجمعوا عليه وغير ذلك، فقد قدمنا الجواب عنه. وأما قوله: فهلا احتج على معاوية بالعقد والنص، فالجواب إنه تحكم منه، وقد بينا أنه احتج بما ليس فيه نزاع، فكيف يورد ما يقع فيه النزاع ويترك (٢٣٤ب) ما يقطع النزاع.

وأما ما حكاه، بعد ذلك، مما يشبه إيراد الإمامية والجواب عنه، فلسنا نرى ذلك، فلا ينبغى أن نشتغل به. وأما ما أورده على الاختيار، وأجاب عنه، فقد أبطلنا الأصل، فبطل ما يتبعه. ثم أورد بعد ذلك الكلام على الإمامية فى النص الجلى، وأجاب عنه.

ثم قال: الكلام فى أعيان الأئمة، وتكلم فى صلاحية أبى بكر للإمامة، وأورد شيئا من فضائله. ولسنا نخالف فى كثير منها، بل يتعين الخلاف فيها، مع الإمامية، فلا ننشغل بذلك.

وأما استدلاله على إمامة أبى بكر بقوله: بايعه أهل الحل والعقد، ثم تابعهم الناس حتى ادعى العلماء الإجماع عليها، فالكلام عليه ما تقدم من أن سلوكهم لهذه الطريقة عن غير دلالة من عقلٍ، ولا كتاب، ولا سُنةٍ، والإجماع لا ينعقد إلا عن دلالة.

وعلى أنَّا بينَّا أنه لم يقع إجماع، وأنهم لا يدعونه فى أول الأمر. وعلى أنَّا بينا خلاف أمير المؤمنين عليه السلام، والعباس، وسائر بنى هاشم، ومن ادعيت بيعته كانت عن كره، وكذلك أصحاب على عليه السلام. وأوضحنا ذلك أيضا إيضاحاً شافيا، من نظر فيه لم يبق عنده شك فى بطلان هذه الطريقة. فلهذا اقتصرنا عليه، وبالله التوفيق.

ثم ذكر بعد ذلك المطاعن على أبى بكر، وذلك فرع الإمامة. وقد أبطلنا كونه إماماً فلا نجهز(٢٤) بعد ذلك على جريح. ولأن فى ذلك ما يبعث دواعى ساكنة ويقع به تشكيك فيما قد عرف من فضائله فتتبعنا السكوت عنها، وإن كان الخطأ قد وقع منهم فى التقدم على من هو أحق بالأمر منهم، وهو أمير المؤمنين عليه السلام. لكنا لا نقطع على أن خطيتهم كبيرة محبط لجميع ثوابهم لسوابقهم الحميدة، لأنه [لا] يعلم مقادير المستحق من ثواب وعقاب، سوى الله سبحانه ومن أطلعه عليه. ولا يظهر لذلك حكم من استحقاق اسم أو حكم يستدل به على تشبيه. ثم قال بعد ذلك(٢٥).

فصل

واحتج من قال إن عليا عليه السلام هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه بأشياء:

منها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (المائدة، ٥٥) قالوا والمراد بقوله ﴿والذين آمنوا﴾ أمير المؤمنين وحده، لأن الأخبار

وردت أنها نزلت فيه. وأيضا فقوله ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة، ٥٥) يقتضى أن يؤتوا الزكاة فى حال الركوع، ولم يؤد الزكاة فى حال الركوع إلا علىّ عليه السلام. قالوا فجعله (٢٣٥أ) وليا للمؤمنين، فلا يخلو: إما أن يعنى به الولاية التى هى المحبة والنصرة، أو الولاية بمعنى استحقاق التصرف، كما يقال الأخ ولى أخته أى يملك التصرف فيها بالتزويج، ولا يجوز أن يراد الأول، لأنه ليس بخاص لأمير المؤمنين، لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فكان الثانى هو المراد الذى يستحق التصرف فيهم.

ثم قال: والجواب أن الآية نزلت فى جماعة المؤمنين، فظاهرها دال عليه لأن قوله ﴿الذين آمنوا﴾ إلى آخر الآية ألفاظ جموع، والمفسرون منا قالوا نزلت فى فلان يعنون بذلك أنها نزلت فى غيره وأنه ليس بمراد. وذكر الواقدى أنها نزلت فى عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبى حنين، أسرى النبى صلى الله عليه وآله، يهود بنى قينقاع، فجاء عبد الله بن أبى عبادة فسأله الدخول على النبى عليه السلام فى شأنهم، وكان بينهم فى الجاهلية وبين الخزرج حلف، فقال: عبادة إن الإسلام أبطل الحلف لو أمرنى عليه السلام بقتلهم لقتلتهم. فدخل عليه عبد الله وألح عليه، وقال أطلق لى موالى، إنى أخشى الدوائر. فأنزل الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ (المائدة، ٥١ ـ ٥٢) ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾... يعنى عبد الله «يسارعون فيهم» (المائدة، ٥١ ـ ٥٢) ثم قال ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة، ٥٥) أى أحبوا الله ونصروا دينه ورسوله ونصروا المؤمنين.

ثم وصفهم بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (المائدة، ٥٥) وقيل نزلت الآية والناس بين راكع وساجد. فوصفهم بأنهم «ركوع» الآن. وقولهم إن الآية تقتضى أداء الزكاة فى حال الركوع لا يصح، لأن الآية خرجت مخرج المدح، والذى قالوه ليس بمدح، لأن فيه ترك المسنون من الصلاة. وقولهم: إن عليا أدى الزكاة فى حال الركوع لا يصح، لأنه عليه السلام لم تجب عليه الزكاة. وهل تجب على جواد، وليس يجوز حملها على الولاية، بمعنى الإمامة على ما قالوه، لأن ذلك يقتضى أنه كان إماماً فى حال حياة النبى عليه السلام.

والكلام عليه فيما اعترض به على الاستدلال بالآية على إمامة أمير المؤمنين، أما قوله: إن الآية نزلت فى جماعة المؤمنين إلى آخر ما ذكر، فالجواب عنه وبالله التوفيق: إنا نقول إن المراد بالآية أمير المؤمنين عليه السلام لوجوه ثلاثة:

أحدها إجماع العترة من أهل البيت عليهم السلام على أن أمير المؤمنين عليه السلام هو المراد بذلك دون غيره. وإجماعهم حجة يجب اتباعها (٢٣٥ب) لقول الله سبحانه ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج،٧٨) فالله تعالى اختارهم شهداء، وهو لا يختار إلا العدول، الذين لا يجمعون على ضلالة ولا خطأ، لأنه قال «اجتباكم» والاجتباء هو الاختيار. ولو اختار تعالى من ليس بعدل، لكان تغريراً وتلبيساً، يتعالى الله عنه، وأخرجنا من

عموم سائر ولد إبراهيم من اليهود، والنصارى، وقريش، وغيرهم من القبائل، إذ لم يختلف أحد فى أن قولهم ليس بحجة. فبقى أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله من سائر ولد إبراهيم. فكان إجماعهم حجة وهو قول أبى على الجبائى، وأبى عبد الله البصرى، فلا يخرجون بغير دلالة من عموم الآية، بل يبقون داخلين تحته، ووجب أن يدل على أن إجماعهم حجة. ويدل على إن إجماعهم حجة قول النبى صلى الله عليه وآله «إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا[٢٦] كتاب الله وعترتى أهل بيتى» والخبر ظاهر فى الأمة فأمَّنَنَا صلى الله عليه وآله من الضلال عند التمسك بهم. فلو كانوا يجمعون على الخطأ لما جاز أن يؤمننا، لأن ذلك يكون تغريراً، وهو عليه السلام منزه عنه. ومن ادعى أن من عترته سائر قريش فقد أبطل لقوله صلى الله عليه وآله «عترتى أهل بيتى» ولأن أحداً ما ادعى وجوب مبايعته سوى أمير المؤمنين وولديه، وفاطمة عليهم أفضل السلام وأولادهم فى كل عصر عليهم السلام.

والوجه الثانى: أن الله تعالى وصف المؤمنين المذكورين فى الآية بصفة لم توجد إلا فى أمير المؤمنين، وهى إيتاء الزكاة فى حال الركوع. ولنا فى صحة ذلك طريقان، أحدهما إجماع العترة عليه، وإجماع العترة حجة كما تقدم، والطريق الثانية هى النقل المستفيض فى أن سائلاً اعترض سأل أمير المؤمنين عليه السلام فى حال الصلاة، فأشار إليه بخاتمه وهو راكع ليأخذه السائل فأخذه، فنزلت الآية.

والوجه الثالث هو أن الآية واردة على وجه لا يصح أن تكون عامة[٢٧] فى جميع المؤمنين وذلك لأن (٢٣٦أ) ظاهرها يقتضى ثبوت ملك التصرف لمن ذكر فيها على المخاطبين بها وهم المؤمنون. ومن المحال أن يكون كل واحد من المؤمنين وليا ومموليا عليه فى أمر واحد. فيجب أن يكون المراد بالآية أن بعض المؤمنين مالك للتصرف على سائرهم. وكل من قال إن المراد بها ذلك، قال بأن ذلك البعض هو أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما قوله إن ذلك ألفاظ جموع، فالجواب عنه أنا قد بينا أن المراد به علىٌّ عليه السلام للوجوه الثلاثة المتقدمة فيحمل الجمع عليه للدلالة الدالة على أنه المراد دون غيره. وغير ممتنع أن يذكر لفظ الجمع ويراد به الواحد تكرمةً له وتعظيماً. قال الله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر٩) فذكر لفظ الجمع فى خمسة مواضع فى هذه الآية. وهو يريد بذلك نفسه.

فأما قوله فى عبادة بن الصامت، وعبد الله بن أبى، إلى آخر ما ذكره... فالجواب عنه أنه لا يعارض ما ذكرنا من وجهين: أحدهما أن نقل هذا السبب والشهرة والوضوح والتلقى بالقبول ليس كالنقل الذى ذكرنا، بل أكثر حاله أن يكون منقولاً بطريق الآحاد. والثانى أن أحد الخبرين إنما يعارض الآخر إذا كان ثبوت مقتضاه يقتضى نفى مقتضى الآخر. فأما إذا ساغ ثبوت مقتضاهما ولم ينافيا لم يتعارض الخبران. ولا يمتنع أن يكون سبب نزول الآية الأمران جميعًا.

وبعد: فإن حمل الآية على أن يكون المراد بها عبادة بن الصامت، لا يصح لأن ظاهرها عام، لأنه تعالى قال ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ فإذا حمل على أنه خطاب لعبادة بن الصامت يكون حملاً على رجلٍ واحد. فكأنه قال لعباده بن الصامت: إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون، دون اليهود الذين تركتَ ولايتهم واخترتَ ولاية الله وولاية رسوله صلى الله عليه وآله والمؤمنون لغير دلالة، وذلك بخلاف حملنا لها على الواحد للأدلة التى قدمناها. فقد أثبت الله الولاية، ثم للرسول صلى الله عليه، ثم للمؤمنين المذكورين فى الآية بإيتاء الزكاة وهم راكعون. وتلك الولاية هى الإمامة. ولا شك أنه لم يدع أنه مراد بالآية، ومعناها الإمامة فى حقه سوى فى أمير المؤمنين عليه (٢٣٦ب) السلام. وإن حمل على كافة المؤمنين بطل بما قدمنا من الوجوه الثلاثة، وبطل تقوله: إنها فى عبادة لأنه واحد من المؤمنين، وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله البصرى فى التفصيل[٢٨] إن قوله تعالى ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ (المائدة، ٥٥) الآية، قال: روى جماعة من أهل العلم بالتأويل أنها نزلت فى أمير المؤمنين عليه السلام. وروى مجاهد أنها نزلت فى على لأنه تصدق بخاتمه وهو راكع.

وأما قوله: وقيل نزلت والناس بين راكع وساجد فوصفهم بأنهم ركوع الآن، فالجواب عنه: إن الآية إما أن يكون المراد بها الإمامة على ما يذهب إليه، أو الولاية والنصرة على ما يذهب إليه صاحب الكتاب. فإن كان المراد بها الإمامة لم يجز حملها على الذين كانوا راكعين فى ذلك الوقت، لأن أحداً لم يقل بإمامتهم. وإن كان المراد

بها الموالاة والنصرة لم يكن حملها أيضاً، لأن النصرة والولاة عامة فى جميع المؤمنين، والذين كانوا راكعين فى ذلك الوقت على زعمهم كانوا محصورى العدد.

وبعد: فهذا القول خارج عن الإجماع لأن الأمة فى حكم الآية على قولين: منهم من يقول إنها عامة فى جميع المؤمنين، ومنهم من يقول بتخصيصها وقَصْرها على أمير المؤمنين عليه السلام.

وبعد: فإن قوله ﴿ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ (المائدة، ٥٥) يفيد إيتاء الزكاة فى حال الركوع دون أن يكون ذلك من شأنه. ألا ترى أن القائل لو قال: صديقى هو الذى يؤثِرنى على نفسه، وهو محتاج، فظاهره الذى يؤثره فى حال حاجته، وكذلك إذا قال صديقى من يقاتل، وهو راكب، أو يصلى وهو متطهر، ويحارب وهو مسلح، أو الذى يجود بماله، وهو ضاحك، أفاد جميعه من يكون على تلك الحال.

وأما قوله إن الآية خرجت مخرج المدح، والذى قالوه من إيتاء الزكاة فى الركوع ليس بمدح، لأن فيه ترك المسنون فى الصلاة. والجواب عنه: إنه لا خلاف بين الفقهاء أن فى ابتداء الشريعة كانت الأفعال جائزة فى الصلاة غير مفسدة لها، وكذلك الكلام وغير ذلك، ثم نسخ. ولا دلالة على أن الآية نزلت بعد التحريم، فلا يجوز أن يعترض بالمحتمل على الثابت بالدليل، ولأن الفعل اليسير لا يقطعها، ولا يمتنع أنه عليه السلام أومأ بالأصبع فأخذه (٢٣٧أ) السائل منها.

على أنا دللنا أنه المراد بالآية والله تعالى لا يمدح على فعل المعصية، ولأن رواية إيتاء الزكاة منه، وهو راكع، اشترك فيها المؤالف والمخالف مع كثرتهم، ولم يقل أحد منهم إن ذلك الخبر يوجب ذمه عليه السلام ويقصيه.

على أن السيد، أبا عبد الله الداعى عليه السلام، قال إن هذا الحكم قد نسخ عن غير عليٍّ عليه السلام تخصيصاً له، ليدل على إمامته. وقد كان عليه السلام مخصوصاً بأشياء، منها: أنه لم يجز له أن يتزوج على فاطمة عليها السلام، ومنها أنه جاز له دخول المسجد جنباً فى خبر سد الأبواب إلا بابه، فما المانع أن يكون مخصوصاً بذلك.

وعلى أنه يمكن أن يكون عليه السلام علم من حال السائل أنه بلغ به الجوع مبلغاً يغلب على الظن أنه أولى من انشغاله بالصلاة ففعله ثم أعادها، فلأنه يقال إنه مكروه ولأنه إعانة للضعيف الفقير.

وعلى أن مخالفنا يقول: تجوز عليه المعصية بقعوده عن بيعة أبى بكر، فكيف يمنع مما قاله. وأما قوله: إن عليا عليه السلام لم تجب عليه الزكاة، وهل تجب على جواد، فالجواب عنه: إنَّا لا نسلم ذلك فإنه عليه السلام كان يأخذ القسم من الغنائم أكثر من ذلك، وليس الجواد من لا يملك، إنما الجواد إنما يبذل ما ملك. فأكثر ما فى ذلك أنه عليه السلام لم يدخر شيئاً، فقلنا إن إخراج الزكاة فى أول الحول، فهو مبادرة إلى الإخراج، ومسارعة إلى امتثال أمر الحكيم سبحانه، والوجوب يتعلق بملك النصاب وإنما التصق بالحول.

ثم لو سلمنا أنه لم يكن له، عليه السلام، ما تجب فيه الزكاة من المال، حمل على زكاة الفطر، فإنها تجب على من ملك قوت عشرة أيام عندنا.

وأما قوله ليس يجب حملها على الإمامة لأن ذلك يقتضى أنه كان إماما فى حال حياة النبى عليه السلام، والجواب عنه: إن ذلك يوجب استحقاقه الخلافة فى حال حياة رسول الله صلى الله عليه، ووجوب اعتقاد أنه صاحب الأمر، ووجوب تعظيمه، والعزم على القيام معه، فأما التصرف بتصرفات الأئمة فلا يكون إلا بعد موت النبى صلى الله عليه وعلى آله لوقوع الإجماع.

على أنه ليس لأحد التصرف فى وقته صلى الله عليه وآله إلا بأمره. ولذلك قلنا إن النص على أمير المؤمنين، وولديه من النبى صلى الله عليه، يثبت استحقاقهم (٢٣٧ب) للإمامة بالنص، وأنهم أولى بها من كل أحد، ويكون التصرف من كل واحد منهم على الترتيب بعد موت النبى صلى الله عليه، للإجماع أيضاً، لما ثبت من أنه لا يجوز تصرف إمامين فى وقت واحد، بخلاف الأنبياء، فاعلم ذلك.

وعلى أن الإمامة لو ثبتت بظاهر الآية فى وقت النبى صلى الله عليه، كما ثبتت بعده، لكنا نخص زمانه صلى الله عليه بالإجماع، أنه لم يكن لأحدٍ من البشر تصرف فى وقته إلا من تحت أمره، وبقى ما بعد وفاته داخلاً تحت معنى الآية، وهذا بيِّن لمن تأمله.

ثم قال بعد ذلك: ومنها، يعنى ما يستدل به على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، قول النبى صلى الله عليه «من كنت مولاه

فعلى مولاه». قالوا: ولفظة مولى مشتركة بين المعتِق والمعتَق، وابن العم، والناصر والأولى، قالوا ولم يبيّن، عليه السلام، ما عنى، فوجب حمله على الكل، إلا ما علم أنه لم يعنه نحو المعتِق والمعتَق وابن العم. وإذا صح أنه أولى بهم كان إمامهم.

ومن وجه آخر، وهو ما روى أنه عليه السلام، قال: ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه، ولفظة مولى - وإن كانت مشتركة بين معان مختلفة - فإنه يجب حملها على ما تدل عليه المقدمة. الا ترى أن من قال لغيره أتعرف عبدى زيد، أشهدك أن عبدى حر، فإن العتق ينصرف إلى عبده زيد من بين عبيدة، فكذلك يجب أن يكون المراد بقوله من كنت مولاه فعلى مولاه، أى من كنت أولى به فعلىٌ أولى به، وهذا هو الإمامة. هذا أحد ما ذكر من دلالة الخبر.

ثم قال الجواب: أما الأول فقد ذكر أصحابنا أن أهل اللغة نصوا على أن مولى لا يكون بمعنى أولى، وأن مفعل لا يجيء بمعنى افعل. وبينوا أيضاً أنهم وضعوا قولهم مولى لابن العم وحده، وللناصر وحده. فمتى حمل عليهما معاً كان مخالفاً لمواضعة أهل اللغة. ولو حمل بمعنى الأولى لم يدل على الإمامة لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ﴾ (آل عمران، ٦٨) ولم يعن أنهم أئمة لإبراهيم، وعلى أنهم لم يبينوا المولى بمعنى الناصر، ليس بمراد بالحديث، فثبت أنه أراد به، عليه السلام، أولى بهم، لأنه يجوز أن يبين بهذه المقدمة فرض طاعته عليهم. ثم يقول تَوَلَّوا علياً

فإن من يوالينى يلزمه أن يوالى عليا. ثم ليس بأن يحملوا قوله (٢٣٨أ) فعلىُّ مولاه على الأولى لمكان المقدمة بأولى من أن نحمله نحن على دلالة النصرة بما عقبه به من قوله «اللهم وال من والاه وانصر من نصره واخذل من خذله» لأن من أتى بكلام مشترك ثم عقبه بما يدل على الحث على بعض تلك الأشياء، فإنه يدل على أنه أراد به ما حث عليه كمن قال لغيره: صل عند الشفق. ثم قال رحم الله من صلى عند الشفق الأحمر، فإنه يدل على أنه أراد بالأول الأحمر، ولأن ما قالوه، لو دل على إمامته، لدل على أنه إمام فى حال حياته عليه السلام، لأن قوله فعلى مولاه، خبر عن الحال، والكلام عليه فيما اعترض به على الدلالة على إمامة علىّ عليه السلام من هذه الطرق.

أما قوله: أما الأول فقد ذكر أصحابنا أن أهل اللغة نصوا على أن مولى لا يكون بمعنى أولى، وأن مفعل لا يجىء بمعنى افعل، فالجواب عنه: إن استعمال لفظة مولى فى الأولى ظاهر فى اللغة، قال الله تعالى ﴿مأواكم النار هى مولاكم﴾ (الحديد، ١٥) يعنى أولى بكم. وذكر أبو عبيدة معمر بن المنبى، ومنزلته فى اللغة معروفة، فى كتاب «القراءات» المعروف بالمجاز لما انتهى إلى قوله تعالى مأواكم النار هى مولاكم، أن معنى مولاكم أولى بكم وأنشد بيت لبيد شاهدا لتأويله:

قعدت كلا الفرجين بحسب   أنها أولى المحافة خلفها وأمامها.

وليس أبو عبيدة ممن يغلط فى اللغة، ولو غلط فيها أو وهم، لما جاز أن يمسك عن التكبر والرد لتأويله غيره من أهل اللغة ممن أصاب فيما غلط فيه على عادتهم فى تتبع بعضهم لبعض. وقال: الكلينى: مأواكم النار قال مستقركم هى مولاكم. قال: هى أولى بكم.

وأما قوله: إنهم وضعوا مولى لابن العم وحده، وللناصر وحده، إلى آخر ما ذكره، فالجواب: إنه متى كان مستعملاً فيها كان لفظاً مشتركًا(٢٩)، فيحمل على جميع ما وقع عليه، إلا أن يخصص بمخصص لفظى أو معنوى، فكيف يقال إنه حقيقة فى كل واحد وحده.

وأما قوله: ولو حمل مولى بمعنى أولى، لم يدل على الإمامة، فالجواب: عنه أنه كيف لا يدل عليه، وهو مما يدخل تحت اللفظة، وما الفرق بينه وبين سائر المعانى، ولو قال قائل، فى كل واحدٍ من معانى مولى: إنه لا يدل عليه، كما قال فى الأولى، وإن كان مستعملاً فيه حقيقةً، لكان تجاهلاً (٢٣٨ب) ومخرجاً له عن معناه بغير دلالة، ومناقضة فى اللفظ،لأن معنى قولنا أحد معانيه، هو أنه يدل عليه، فكأنه قال هو يدل عليه ولا يدل عليه، وذلك مناقضة ظاهرة.

وأما استدلاله باستعمال لفظ أولى فى غير المالك للتصرف، كما ذكر فى قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ الله﴾ (الأنفال، ٧٥) وكذلك قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيم

لَلَّذِين اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ ﴾ (آل عمران، ٦٨) ولم يعن به أنهم أئمة، فالجواب: إن هذا سؤال العكس لأنا قلنا إن المولى يكون بمعنى الأولى، وهو يستعمل فى الإمامة وفى غيرها، بحيث ما لا يتنافى يحمل على أن الجميع مراد. وحيث يتنافى يحمل على ما يصح فى ذلك الموضع فيما يشهد له ذلك اللفظ، بكثرة استعمال، أو قرينة لفظية، أو معنوية، أو لأجل معهود، فيقدم، أو قرينة متأخرة، أو ما أشبه ذلك.

وأما قوله: وأما الوجه الثانى فلا يدل أيضاً على أنه أراد أنه، عليه السلام، أولى بهم، لأنه يجوز أن يبين بهذه المقدمة فرض طاعته عليهم. ثم يقول توالوا عليا، فإن من يوالينى يلزمه أن يوالى علياً.

فالجواب عنه: إنا قد بينا أن لفظة مولى تستعمل بمعنى أولى. فإذا قال عليه السلام: ألست أولى بكم من أنفسكم، وكرَّره(٣٠) عليهم، أفاد أنه يملك التصرف عليهم، ثم عقب بقوله: فمن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه فكأنه قال: من كنت أملك التصرف عليه، فعلى يملكه حتى يتصل الكلام بعضه ببعض، فيكون أكمل فى المعنى، وأشد فى الارتباط، وأحسن فى الاتصال، وهو الذى يجب أن يحمل عليه كلام الفصحاء، بل لا يكون له فائدة ما لم يحمل لفظة مولى على أن المراد به أولى. لأن من قدم فى أول كلامه مقدمة هى صريح فى أمر، ثم عقبها بكلام مشترك، بين ذلك الأمر وبين غيره، فإنه يجب حملها على ذلك المعنى المقدم، ويكون تقدم ذكر قرينة

مخرجا له عن الاشتراك، وموجباً لاستبداده به دون سائر المعانى التى لم يتقدم لها ذكر.

وأما قوله: ثم ليس بأن يحملوا قوله فعلى مولاه على الأولى لمكان المقدمة أولى من أن نحمله على دلالة النصرة لما عقبه به من قوله «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله» لأن من أتى بكلام (٢٣٩ أ) مشترك ثم عقبه بما يدل على الحث على بعض تلك الأشياء، فإنه يدل على أنه أراد به ما حثّ عليه، ومثله بالشفق مطلقا، ثم عين الأحمر، فإنه يحمل على الأحمر إلى آخر ما ذكره.

فالجواب عنه ما قدمنا من أن قوله اللهم وال من والاه إلى آخره قرينة موجبة لحمل الخبر على معنى سوى النصرة والموالاة، من حيث أنه قد صار كافياً فى الدلالة على عصمته ووجوب نصرته وموالاته ظاهراً وباطناً. فلو حمل أول الخبر على ذلك لكان قد حمل على التكرار، وقد ثبت أن كلام الحكيم لا يجوز حمله على التكرار، مهما أمكن حمله على فوائد كثيرة. ومتى حملنا أوله على الملك للتصرف لأجل القرينة المتقدمة، كانت القرينة المتأخرة دالة على الدعاء لمن اتبعه وانقاد لأمره ولم ينابذه فى الأمر. ودالة أيضا على عصمته ووجوب موالاته ظاهراً وباطناً، ويكون فيه بيان إمامته من هذا الوجه أيضاً. لأنه متى كان مقطوعاً على (معنى) [٢١] بعينه كان أولى بالإمامة ممن يظن ذلك فيه لأنه لا يجوز الحمل بالظن مع وجود العلم، كما لا يحسن الاجتهاد مع النص. ولهذا تراضت[٢٢]

الصحابة الإمامة بين الحاضرين للعقد طلباً للأفضل، فكيف بمن ثبتت عصمته، وهذا ظاهر[٢٣] بحمد الله. ومتى حمل أول الكلام على النصرة أيضا أفاد فائدة واحدة فكان ما حملناه عليه أولى، اللهم إلا أن نستدرك دلالة الخبر من آخره على الإمامة، وأنه معصوم، وأن مبايعته واجبة علماً وعترةً، ظناً كان استدلالاً بآخر الدلالة مع اطراح أولها، وكانت له سعة فى الاستدلال من الوجهين جميعاً، وحملاً لكلام الحكيم على ما يحمله من الفوائد، من غير تخصيص بعضها، واطراح البعض الآخر، مع احتمال اللفظة بغير دليل، ولا مانع من حمله على الجميع، فكان أولى كما قدمنا. فهذا بخلاف ما مثل به من الشفق لأنه لم يُفد أوله وآخره إلاّ فائدة واحدة وهى الصلاة، فكان بيانا لها مفصلاً. وليس كذلك ما ذكرنا فى أول الخبر وآخره، لأنه يفيد فائدتين بل فوائد لا يقوم بعضها مقام البعض على ما فصلناه فيفترقان من هذا الوجه.

ثم قال: ومنها قوله عليه السلام «أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبى بعدى» [٢٤] فأثبت له جميع منازل هارون من موسى. ومن منازله أنه لم يكن رعية لأمة (٢٣٩ ب) موسى. ومن منازله أنه لو عاش لكان إماماً، فيجب مثله فى على، وأيضاً فإنه استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة، ولم يعزله حين رجع، لأن ذلك ينفر عنه، فبقى خليفةً له. فصح أنه لو عاش بعد موسى لكان خليفةً، فيجب أن يكون لعلىٍ عليه السلام هذه المنزلة أيضاً.

قال: والجواب إن قوله أثبت لعلى جميع منازل هارون من موسى غير مسلم، لأنه ليس فى قوله أنت منى بمنزلة هارون من موسى لفظ عموم يشتمل المنازل كلها. يبين هذا أن قوله أنت منى بمنزلة هارون لفظ مفرد متناول لمنزلةٍ واحدة والكلام على اعتراضه على الدلالة. أما قوله غير مسلم أن لفظة لفظ عموم تشتمل المنازل، فالجواب عنه أن دخول الاستثناء وهو قوله لا نبى بعدى دليل على أن الكلام يتناول أكثر من منزلة واحدة، لأن دخول الاستثناء فى منزلة واحدة محال.

على أنه قد يستعمل فى العادة مثل هذا الخطاب، وإن كان المراد به المنازل الكثيرة لأنهم يقولون منزلة فلان من الأمير كمنزلة فلان منه، وإن أشاروا إلى أحوال مختلفة ومنازل كثيرة ولا يكادون يقولون بدلاً من ذلك منازل فلان كمنازل فلان، فلم يصح ما رامه.

وأما قوله إنه صلى الله عليه وآله استخلف عليا عليه السلام حين خرج إلى تبوك فطعن فيه المنافقون، فقالوا: إنه كره صحبته، فبلغ ذلك عليا عليه السلام، فتبع النبى صلى الله عليه وسلم وَشَكَا ذلك إليه، فقال عليه السلام «أنت منى بمنزلة هارون من موسى» يريد به عليه السلام، دفع كلام المنافقين عنه. أى أن موسى استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة أفكان كارهاً لصحبته بل خلفه على قومه لشدة اعتماده عليه. وكذلك حالك يا علىُّ منى. فالجواب عنه: إنَّا استدللنا بظاهر الخبر وعمومه، ولم نراع السبب فى هذا الموضع. ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة أن الاعتبار بعموم

اللفظ وخصوصه دون السبب، وأن فائدة نقل السبب لا يخص عن العموم. فإذا كان كذلك فلا معنى لِقصْرِهم هذا الخبر على السبب الوارد فيه.

على أن رواية هذا الخبر ليست بمقصورة على هذا السبب فقط، بل قد روى ذلك فى مواضع مختلفة (٢٤٠ أ) منها ما روى بالإسناد عن علىٍّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: علىٌّ سيد العرب وهو منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى.

ومنها ما روى جرير بن أبى الزياد عن مقسم عن عباس، قال نبينا صلى الله عليه، إذ أقبلت فاطمة تبكى، وسيق الحديث بطوله إلى أن قال لها صلى الله عليه وآله: أما ترضى أن عليا عليه السلام منى بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبى بعدى. ومنها ما رواه الأعمش عن عيانة الأسدى عن ابن عباس فى حديث طويل أن النبى صلى الله عليه وآله قال لأم سلمة: يا أم سلمة: هذا علىٌّ لحمه من لحمى ودمه من دمى، وهو منى بمنزلة هارون من موسى يا أم سلمة، هذا أخى فى الدنيا وقرينى فى الجنة تزول الجبال الراسيات ولا يزول عن دينه.

ومنها ما رويناه عن ابن لهيعة بإسناده أنه قال ذلك يوم خيبر. وذكر الصاحب بن عباد، أن النبى صلى الله عليه وآله ذكر ذلك فى سبعة مواضع، فعلمنا أن الاعتبار بعموم اللفظ، لأن روايته غير مقصورة على سبب واحد، ولأن من هذه الروايات ما هى مطلقة من غير مراعاة سبب.

على أنا بينا أن أمير المؤمنين عليه السلام، ذكر ذلك يوم الشورى من غير سبب. فوجب أن يكون الاعتبار بما ذكرنا، وبطل بذلك ما حمله عليه من أنه كان غير كاره لاستخلافه على المدينة كما لم يكن موسى عليه السلام كارها على هارون حين استخلافه، حين ذهب إلى المناجاة. على أن ما ذكره لا ينافى ما احتججنا به من الخبر فيحمل على معنى الإمامة وأنه غير كاره له. ثم قال: وأما قولهم إن من منازل هارون أنه لم يكن رعية لأمة موسى، فقال لهم إنه كان كذلك فى حياة موسى، فقولوا إن أمير المؤمنين كذلك. ثم قال: وهذا لازم لهم أيضاً من وجه آخر وهو أن الحديث لو دل على إمامته عليه السلام، لدل على ذلك فى حال حياة النبى صلى الله عليه وآله. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿فقولا له قولاً لينا﴾ وقوله: ﴿إنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ﴾ (طه،٤٧) وتخليص المظلوم من يد الظالم من تكاليف الأئمة.

والكلام عليه فى ذلك أنا لم نتعرض لما ذكره من كون هارون رعيةً لموسى أم لا وإنما استدللنا (٢٤٠ ب) كونه خليفة له على قومه بقوله تعالى ﴿وَقَالَ مُوسى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ (الأعراف، ١٤٢) وبكونه شريكا له فى أمره ووزيراً بسؤاله لله عز وجل. وذلك بقوله: ﴿وَاجْعَلْ لِى وَزِيراً مِنْ أَهْلِى (٢٩) هَارُونَ أَخِى (٣٠) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِى (٣١) وَأَشْرِكْهُ فِى أَمْرِى (٣٢)﴾ (طه،٢٩ ـ ٣٢) فقال تعالى ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى (٣٦)﴾ (طه، ٣٦) ومما وقع الإجماع عليه أنه لو بقى بعد موسى لكان أحق الخلق بأمته. وأما الشركة فى الرسالة أو ثبوت التصرف فى الحال فلم يتعرض له.

على أن النبى صلى الله عليه وآله، قد أزال هذا الإشكال بقوله: إلا أنه لا نبى بعدى. ولم يدع أحد أنه نبى معه فيحتاج إلى ما قال.

وأما قوله: لو دل على إمامته لدل على ذلك فى حال حياة النبى عليه السلام، فالجواب عنه من الوجهين اللذين[٣٥] قدمناهما: أحدهما أنه ـ وإن احتمل ما ذكرنا ـ فإنا نخرج زمان النبى صلى الله عليه وآله بالإجماع ويبقى ما بعد وفاته صلى الله عليه وآله يكون علىّ عليه السلام إماماً فيه بلا فضل لأجل النص، فيكون عملاً منا بحسب الدلالة. والثانى من الوجهين ما قدمناه أيضاً من أن استحقاقه للإمامة كان ثابتاً له بالنص من النبى صلى الله عليه فى الحال. وأنه يكون متصرفاً بعده وأولى بالأمة من كل أحد للإجماع أنه لم يكن لأحد التصرف فى وقت النبى صلى الله عليه وآله إلا من تحت أمره، وبقى ما بعد موته ثابتاً بالنص.

كما أن الإمام إذا نص على إمام بعده استحق فى الحال أن يكون متصرفاً بعده، كما نقول فى الوصى إنه يستحق الولاية فيما هو وصى فيه فى الحال ولا يحتاج إلى تجديد لفظ. ولو طالت مدة حياة الموصى ما لم يعزله، وينفذ تصرفه بعد موت الموصى، ولا يكون للوارث ولا غيره اعتراض عليه فى ذلك، بل هو أولى من الجميع، لما تقدم فى حال حياة الموصى، كذلك ها هنا.

فأما قوله: وقولهم إن من منازل هارون أنه لو عاش بعد موسى لكان إماماً، غير مُسَلَّم، لأنه يجوز أن يوحى إليه بعده فيبلغ الشرع وغيره يتصرف فى الأمة تصرف الأئمة لأنه قد تظاهر الخبر عن

الأمم السالفة أن أنبياءهم كانوا يشرعون الأحكام، وكان ملوكهم ينفذونها. فالكلام عليه فى ذلك أن هذا منه تجويز بخلاف الظاهر المعلوم، فإن من جملة المنازل (٢٤١ أ) الثابتة لهارون من موسى، عليهما السلام، استحقاق الخلاف بعد موسى، لو توفى موسى وكان هارون حيا. وهذا الاستحقاق كان ثابتاً لهارون فى حال حياة موسى عليه السلام، فيجب أن يكون ثابتاً لعلىّ عليه السلام أيضاً استحقاق الخلافة فى وقت حياة النبى صلى الله عليه وآله، ويكون نافذ التصرف بعد وفاته، وهذا كما قدمنا لو أن رجلاً لو أوصى إلى آخر وجعل إليه التصرف فى أمواله بعد وفاته فإنه يجب أن يكون هذا الاستحقاق ثابتاً فى الحال ونفاذ التصرف مشروط بالوفاة. وكذلك من استخلف غيره، بشرط وفاته وغيبته، ولو أن غير الوصى قال لآخر أنت منى بمنزلة فلان مِنْ فلان، وأشار إلى الوصى والموصى، لوجب أن يثبت له من الاستحقاق فى الحال، والتصرف بعده، ما أوجبناه للأول.

ثم لو قدرنا أن الوصى الأول مات قبل الموصى فزالت ولايته، لا يجب فى الوصى الثانى أن تزول ولايته من حيث شبهه به، بل يكون ثابت الولاية إلى أن يعزله الموصى، كذلك ها هنا.

وأما قوله: لأنه يجوز أن يوحى إليه بعده فيبلغ الشرع، وغيره يتصرف، فالجواب: أما الوحى فلا شك فى جوازه، وأما تصرف الأئمة فلا يجوز إلا من تحت يده. فلو قدرنا أن الله تعالى نزعه عنه وأثبته لغيره بعد أن فعل ذلك موسى فى حياته، لكان فيه تنفير عن

موسى عليه السلام، حيث أنه عقد عقدا نقضه الله تعالى، وتنفير عن هارون عليه السلام من حيث أنه يوهم أنه لم يكن أهلاً لذلك، وينفر عن نبينا صلى الله عليه وآله حيث شبهه بما لا يستقر مع أن التشبيه فى الخبر الواقع عام فى الأوقات والتصرفات بقوله: أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى. فوقع الاستثناء للنبوة فقط دون ما عداها من سائر المنازل.

ومن جملتها التصرف فى أمته بل يكون فى ذلك إضافة قبيح إلى الله تعالى، لأن أنبياء الله تعالى لا يفعلون ما هو أصل فى الدين والشرع بل فيما يتعلق بالدعاء إلا بإذن من الله تعالى، فكيف يقدر خلاف ذلك. وهل هذا إلا قول بالبدَاءْ إن كان بتحقيق إذنٍ أو التلبيس إنْ كان بإيهام إذن، تعالى الله عن ذلك كله.

على أنه لو لم يكن هذا التقدير محققاً، وقد ثبت له جميع منازلِ هارون من موسى، ثم جوزنا أن هذا المقدر غير داخل تحتها علىٰ بعد ذلك، وجب (٢٤١ ب) ثبوتها لعلى عليه السلام، بعد موت النبى صلى الله عليه وآله، لأن كل من قال بالنص[٣٦] والخبر بثبوتها، لعلى عليه السلام، قال بثبوتها له بعد النبى صلى الله عليه وآله، فالقول بثبوتها له فى حال حياة النبى صلى الله عليه، دون ما بعد موته يكون خرقاً للإجماع فلا يجوز. وعلى أنا قد بينا أنا لو سلمنا أنه لا دلالة فى الخبر على ثبوت الخلافة لعلى عليه السلام من هذا الوجه، فقد عرفنا أنه يدل على فضله على كافة الأمة وثبوت عصمته، والقطع على تعينه، وبينا أن ذلك يقتضى كونه عليه السلام أحق بالأمر ممن تقدمه. فلا وجه لإعادة شىء من ذلك.

وأما قوله: وقولهم إنه استخلف موسى وبقى خليفةً له بعد رجوعه، فيقال لهم: إن الإمام متى استخلف من ينظر فى أمور رعيته فى حال غيبته فإن ذلك ينتهى برجوعه إلى قومه، ويعرف ذلك كل واحد، ولا يحتاج إلى عزلٍ ليبين انتهاء تصرفه برجوعه. ومتى غاب عيَّنه ثانيةً فإنه يحتاج فى استخلافه إلى تجديد عهد إليه لجواز أن يستخلف غيره فى الغيبة الثانية. فالجواب عنه: إن الأمر بخلاف ما ذكرته لأن موسى عليه السلام كان استخلفه على الإطلاق، وليس فيه تقيد بوقت دون وقت، والاستخلاف إذا كان على الإطلاق ولا يعلم أن القصد بالاستخلاف كان حال الغيبة فقط فلا يكون استخلافاً فى وقت دون وقت. وإذا كان كذلك فقوله إن خلافة هارون عليه السلام زالت بعود موسى عليه السلام قول باطل، مع أنا بيَّنا أنه لا يجوز أن يصرف الأنبياء عن أمر استحقوه بالوجوه المتقدمة قبل، وفى ذلك فساد هذا السؤال.

على أن القاضى الأجل شمس الدين رضى الله عنه لما أورد صاحب مجموع المحيط السؤال فقال: إن هذا التشبيه يوجب أن هذه الأحكام التى هى إلى الأئمة ثابتة فى شرع موسى وهارون، عليهما السلام، نحو إقامة الحدود وما جرى مجراها، وأنها كانت موكولة إلى الأنبياء أو إلى الأئمة. وأن الأئمة كانوا[٣٧] يخلفون الأنبياء فى إقامة هذه الأحكام، ومن الجائز أن لا يكون شىء من ذلك. قال القاضى شمس الدين رضى الله عنه، فالجواب عنه إنه لا حاجة بنا إلى معرفة ذلك بل يكفينا أن نعلم أن (٢٤٢ أ) علياً عليه السلام كان شريكا فى أمر النبى صلى الله عليه وخليفته على أمته،

كما كان هارون شريكا فى أمر موسى عليهما السلام وخليفته على أمته، وذلك يوجب أن نثبت لعلى عليه السلام جميع ما يثبت للنبى صلى الله عليه، إلاّ النبوة، كما اقتضى الخبر. فيكون له تنفيذ هذه الأحكام والاختصاص بها سواء كان ذلك فى شريعة موسى عليه السلام أو لم يكن، وسواء كان ذلك مما يختص به الأنبياء والأئمة أم لا. كما أنه إذا قال قائل بل إن زيداً شريكٌ(٣٨) لى فى مالى، كما أن عمراً كان شريكا لأخى فلان فى ماله، كان هذا القول يقتضى أن يكون لزيد مثل ما كان لهذا المتكلم من التصرف فى ماله. ولا يجب فى ذلك أن يكون ماله من جنس ما لأخيه(٣٩) الذى كان عمرو شريكا له. وفى الوجه ما يغنى عن أكثر ما تقدم من سؤال وجواب فى هذه الدلالة.

ثم قال فى الكتاب بعد ذلك: الكلام فى إمامة عمر، وذكر صلاحيته بها وحُسن سيرته. ثم قال: والذى يدل على إمامته أنه نص عليه إمام ثابت الأئمة. وأجمعت الصحابة على أن ذلك طريق ثبوت الإمامة. يدل عليه أن الصحابة، رضوان الله عليهم، رضوا بإمامة عمر لذلك، وسألوا أبا بكر أن ينص على إمام بعده. وسألوا كذلك عمراً. ولما نص على الستة لم يتجاوزهم بل قصر الإمامة عليهم، وسألوا عليا عليه السلام أن ينص على إمام بعده، فصح أن ذلك طريق ثبوت الإمامة.

والكلام عليه: أما قوله إنه نص عليه إمام ثابت الإمامة، فالجواب عنه إنّا قد أبطلنا إمامة أبى بكر بما لا خفاء به فيما

تقدم، فبطل ما يبنى عليها. وعلى أنها لو صحت على بعد، فمن أين نص من ليس بمعصوم يكون طريقاً للإمامة، وهل عرف ذاك عقلاً أو شرعاً، فإن كان عقلاً ذكره وإن كان شرعاً من كتاب أو سُنة فمعلوم أنه غير موجود فيهما وإنما كان يتم له ذلك لو ثبتت عصمة أبى بكر حتى يقال إنه مقطوع على معيته، فما فعله من نص على إمام وغيره فهو الحق، فأما وحاله بخلافه فمن أين نصه يوجب إمامة عمر، وعلى أن هذا يخالف طريقتهم المعتادة، فإنهم جعلوا طريق الإمامة فى أول الأمر النص عند الشيعة، والاختيار عندهم ومن بايعهم وقد صار (٢٤٢ ب) ها هنا بترك[٤٠] خلاف ما حكاه عن أهل مقالته بغير حجة أيضا. وأعجب من ذلك أنه أدعى على الصحابة إجماعهم على أن طريق ثبوت الإمامة وقد تقدم فى استدلاله أنه ادعى إجماعهم على أن الاختيار طريق ثبوت الإمامة. وهذه حكايات يدفع بعضها بعضاً، فنسأل الله العصمة والتوفيق.

وعلى أنه يعود عليه من المطالبات فى دعوى إجماع الصحابة على كون النص ممن ليس بمعصوم طريقاً إلى الإمامة مثل ما تقدم من المطالبة لهم على دعوى أن الاختيار طريق إليها وأن الإجماع وقع على إمامة أبى بكر بأن يقال: هل وقع هذا الإجماع عن دليل عقلى أو شرعى أم لا؟ فإن كان بَيِّنْهُ وإن لم يكن فقد ادعى على الصحابة إجماعاً على ما لا دليل عليه فى الأصول المهمة، وذلك قول بتخطئتهم وهم الأمه[٤١]، وذلك محال. وبأن يقال له: هل تدعى أن كل واحد من الصحابة حضر هذا النص من أبى بكر، ورضى، أو سكت عن رضا من كبارهم وأتباعهم، من المهاجرين والأنصار أم لا؟

فإن ادعى ذلك فضحه قول الذى حكيه عنه فيما بعد أنه دخل عليه جماعة مخصوصون فكتب بتولية عمر وأشهدهم عليها. على أنه قد حكى أنهم اعترضوا عليه فى ذلك، فقالوا ما تقول لربك وقد وليت علينا فظًّا غليظاً وغير ذلك. فقد رأيت تهافت هذا الكلام من كل وجه والحمد لله. وأما احتجاجه على ذلك بأن عمر نص على الستة ولم يتجاوزهم، فالجواب عنه أنه رام الاستدلال على إمامة عمر ثم غفل واستدل بفضل عمر.

وعلى أن نصه على الستة لا يخلو: إما أن يكونوا أئمة بنصه كان فى ذلك إثبات أئمة فى وقت واحد، وإما أن يكونوا مختارين لأحدهم حينئذٍ بالاختيار دون النص، فكيف يجعله دليلاً على أن النص دلالة الإمامة.

وبهذا يتضح تخليط القوم فى استدلالاتهم هذه لما انحرفوا عن عترة محمد صلى الله عليه وآله، مع تقدمهم فى العلم، لكن من صارع الحق صرعه ولو كان قوياً قبل ذلك. فأما قوله: وسألوا علياً عليه السلام أن ينص على إمام بعده، فالجواب أنه ذهاب منه عن الطريقة الأولى وهى المشهورة عن شيوخ المعتزلة من أن الاختيار طريق الإمامة.

ثم يقال له: لو سلمنا كون النص طريقاً بالإجماع الذى ادعيته، فهل سأله جميع الصحابة، فذلك باطل أن يجتمعوا فى وقت واحد (٢٤٣ أ) فى موضع واحد على طلب أمر واحد. وإن وقع ذلك على بعد لم يتكتم[٤٢]. على أنه عليه السلام كان أعلم بالأمر وأكثر

تجربةً لأمورهم، وأعرف أن ولديه عليه وعليهما السلام منصوص عليهما. فلم يكن لينخدع لهم ولا ليفعل ما يخالف مقتضى الأدلة. فما فى هذا إلا إيراد من نفع حتى يشتغل به.

وأما قوله: وإنما قلنا إنه نص عليه فإنه شاور الصحابة فى أمره منهم علىٌّ، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعيد بن زيد، وأبو الأعور، ورجال من الأنصار، فكلهم رضوا به. وروى أن عليا عليه السلام قال: لا نرضى إلا أن يكون عمر، وقال عثمان حين سأله أبو بكر عنه: علمى به أن سريرته خيرٌ من علانيته. وقال عبد الرحمن: والله إنه أفضل من رأيت، فلما رضوا به دعا عثمان فكتب له وحكى الكتاب بطوله.

فالجواب عنه: إنا نستدل على صحة النص بمشاورة من حكى من الصحابة، فإن أراد بالدلالة أنه نص عليه لأخذ رأيهم فكأنه عاقدٌ، وهم مختارون له، وهذا قول بالاختيار فكيف يأتيه إمام بالنص. فإن أراد استطابة نفوسهم، وهو قائم فى ثبوت النص بنفسه، فيلزمه ما تقدم من انه عمل بما لا دليل عليه وأنه عظيم من الخطأ. وإن أراد أنهم اختاروا وعقد وهم قائمون مقام سائر الصحابة فهذه جهالة أخرى. فكيف يكون هذا إجماعاً من الصحابة والحاضرون عشرة أو عشرون. وأما قوله: إن عليا عليه السلام قال: لا نرضى إلا أن يكون عمر، وكذلك ما قاله عثمان وعبد الرحمن، فهو من الآحاد، ولم يرد فى كثير من الأخبار المُدَوَّنةِ. فأما اختصاص على، عليه السلام، بما قال فلم يحصل الرضا فى الأول

فكيف فيمن بعده. وكما وسعه غلبة السكوت عن النكير أولى خشية وهى الإسلام، فكذلك. وعلى أنه عليه السلام قد رأى أنهم عقدوا لأبى بكر ولم يرقبوا قوله فرأى إحضارهم له أمثل من ذلك. ويمكن أن يخشى مع كثرة التخاليط فى هذا الباب أن تقع التولية بمن لا يقوم بمصالح الأمة فرأى أنه ـ وإن كان لا عذر ـ فعمر أمثل ممن بعده. وأما قول عثمان وعبد الرحمن فلا يحتج به.

ولعل أمير المؤمنين عليه السلام علم من رسول الله صلى الله عليه أن تلك الأمور ستقع (٢٤٣ ب) ففعل (ما فعل) [٤٣] لعلمه بأنهم يفعلونه ساعد أم خالف. ولأنه عليه السلام قد أبرز لهم الحجج فى خبر الشورى وغيره. فما اختلفوا بذلك حتى قال عبد الرحمن ما حكاه عنه: والله إنه أفضل من رأيت وهذا من أعجب الأمور، أن يتجاسر على ذلك، مع وجود أمير المؤمنين وولديه وسائر أهل بيت النبى صلى الله عليه فى بنى هاشم، وأجِلَّة المهاجرين والأنصار. فكيف يحتج بذلك والأصل ما قدمناه من أنها قد ثبتت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بالنص من الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وآله، وبطلت إمامة أبى بكر بما ورد عليها فيما تقدم وبالعقد له مع وجود المنصوص عليه. فيبطل ما تبعه وتفرع عليه من إمامة عمر وعثمان. وهذا واضح بحمد الله ومَنِّه.

ثم ذكر بعد ذلك المطاعن على عمر وأجاب عنها ولا حاجة بنا إلى تتبع ذلك لأنه فرع على الإمامة وقد بطل فيبطل التابع.

ثم قال: القول فى إمامة عثمان، ثم ذكر شرائط الإمامة فقال: لو لم يدل على ذلك إلا أن عمر عينه بالإمامة كما عين غيره فى

الشورى. والجواب عنه أنها قد بطلت إمامة عمر بما تقدم فبطل صحة تعيينه لعثمان كما بطل تعيينه للشورى. وقد بينا جميع ذلك.

وأما قوله: ودخل فى ذلك أمير المؤمنين عليه السلام ورضى باختياره لها، فالجواب: إن هذا الكلام من جنس ما تقدم مما لا صحة له. فالمعلوم أنه عليه السلام مغلوب على حقه، غير متمكن من النكير عليهم، فكيف يقال: رضى باختيار عثمان. وهل كان رضاءً بالفعل أو القول؟ وأى ذلك كان (تعينه) (٤٤) من يعتقده وهل علم ذلك ضرورة أو بالخبر وأيا كان ذكره من يقول به. وأما ما رواه عن علىٍّ عليه السلام من ذكر فضائل عثمان (فلا) (٤٥) ننكر أنه كانت له سوابق مع النبى صلى الله عليه وآله. ولكن الأعمال بخواتيمها، وقد ثبت أنه ليس بمعصوم فيقطع على أن أمره لا يحيل ولا يتغير. أما قوله إنه بايعه أهل الحل والعقد من أهل الشورى، ثم حكى ما كان من أمرهم، وقد تقدم ذكر بعضه، فالجواب: إنا قد ذكرنا، فيما تقدم، أن العقد والاختيار ليسا بطريق الإمامة. فلا وجه لإعادة ذلك (٢٤٤ أ) للتكرار. وألزمناه على القول بذلك ما لا يخلص عنه وما ذكر بعد ذلك من المطاعن على عثمان وما تكلفه من الجواب عنها فلسنا نشتغل إلا بما يتعلق بالإمامة، ولو تتبعنا جميع ما ذكر لطال الكلام وهو فرع قد اجتث أصله فلا فائدة بالاشتغال به.

ثم ذكر بعد ذلك إمامة علىٍّ عليه السلام وأهليته للإمامة وأن عمر عينه من جملة أهل الشورى، وأنه بايعه أهل الحل والعقد،

ورضى به أكثر أهل زمانه إلى سائر ما ذكر. وهذا أمر قد كفيته[٤٦] فلا نشتغل به لأن نصوص الكتاب الكريم والسُنة الشريفة أغنيا عن ذلك ولله الحمد كثيراً. ثم ذكر معاوية وأنه ظالم فى ترك مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام. وقد أصاب فى معاوية اللعين لمقاتلته للإمام المعصوم وادعائه زياداً وقتل حجر بن عدى وتولية يزيد لعنه الله وغير ذلك، مما أظهر من الخبر الصريح والجرأة فى تأويل الأخبار على غير وجوهها كما قيل فى عمار وشبهه، وتوطئته الأمر ليزيد لعنه الله وأخذ البيعة إلى غير ذلك مما يبلغ به الكفر.

ثم ذكر المطاعن، على أمير المؤمنين عليه السلام، وأجاب عنها على عادته فى المساغ، وذلك حق، سيما وقد ثبتت عصمته عليه السلام بما قدمنا ذكره، ثم ذكر مقاتلته عليه السلام للناكثين والقاسطين والمارقين وبين خطأهم فى الخروج عليه، وذلك حق وصواب. ثم ذكر التفصيل وشيئا من فضائله عليه السلام وفضائل الصحابة، وتقصى ذلك يطول. ثم ذكر القول فى إمامة من بعد هؤلاء، فقال: ذكر قاضى القضاة أن أصحابنا قالوا بإمامة الحسن، والحسين، وزيد بن على، ومحمد بن عبد الله، وإبراهيم، رضى الله عنهم، وذكر من بايعه أهل الحل والعقد، وأهل الفضل، ممن خرج من أهل البيت. هذا مجمع عليه، وإن وقع الخلاف فى طريقه، لأن عندهم أنهم أئمة بالعقد وعندنا بالدعوة فيمن بعد الأئمة الثلاثة عليهم السلام، مع ذكر الشرائط. ثم قال: وقالوا أيضاً بإمامة يزيد بن الوليد الملقب بالناقص. وقال أبو على بإمامة عمر بن عبد العزيز. وقال ولم يقولوا بإمامة معاوية ولا بإمامة المروانية. وهذا

بناء منه على أن طريق الإمامة العقد والاختيار وقد أبطلناه. ثم قال: أما الحسن عليه السلام فقد كان أهلاً للإمامة (٢٤٤ ب) لاستجماع صفات الإمامة فيه وكان من المبشرين بالجنة وبايعه، بعد أبيه، أهل الحل والعقد. وعزم على قتال معاوية ثم ذكر سبب الهدنة، وهذا منه بناء على صحة العقد والاختيار، وإمامته، عليه السلام، صحيحة من دونه. وكذلك إمامة أخيه الحسين عليهما السلام ثابتة بالنص من النبى صلى الله عليه وآله، وهو قوله: "الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا، وأبوهما خير بينهما"، وفيه دلالة على إمامتيهما بالتصريح الظاهر، وأن قعودهما لا يخرجهما عن كونهما إمامين بخلاف من تكون إمامته بغير النص فإنه متى قعد لم يجب على أحد اعتقاد إمامته سواء كان طريقها الاختيار أو الدعوة، سيما إن لم يكن القعود بعد تقدم الدعوة. وفى الخبر شبه على إمامة أبيهما عليهم السلام، لأن غير الإمام من الرعية لا يكون خيراً من الإمام بالإجماع.

ثم ذكر زيد بن على عليه السلام، وإمامته ومن خرج من أهل البيت عليهم السلام، وأنهم أئمة بالاختيار. وقد أصاب فى المذهب ووقع الخلل فى الحجة، بل الحجة هى الدعوة مع كمال الخصال.

ثم ذكر يزيدا، ولعنه، ولعن المروانية. وذكر عن أبى بكر الرازى أنه قال فى كتاب أحكام القرآن إنه لم يكن فى بنى مروان أكفر وأفسق من عبد الملك. وحكى عنه أنه قدح فى عثمان وأنه مستضعف. وعن معاوية وأنه مصانع وأنه تكلف فى الفتاوى. وقال: من أفتى بخلاف ما عنده ضرب عنقه. قال: وكفى به فسقاً توليته للحجاج.

وهذا، حين انتهائنا الكلام فى تتبع ما خالف فيه محمود بن محمد بن الملاحمى مذهب الزيدية فى مسائل الإمامة. وهو فى يوم الاثنين تاسع عشر من شهر الله المعظم شهر رمضان من شهور سنة ثمان وستمائة والمبتهل إلى الله عز وجل أن يوفق لخاتمه خير ويعظم الأجر على ما كان من العناية فى نصرة مذاهب أهل بيت محمد صلى الله عليه وعليهم وسلم.

وكان ذلك مع كبر السن ومصادفة الأوجاع ولله الحمد على ما كان من جهته أو بأمره. وكتب جامعه محمد بن أحمد بن على بن الوليد، وهو يسأل من وقف عليه من الأخوان الراشدين شيد الله بهم الدين وكثرهم فى العالمين أن يصلح ما يثقن خلله مما انطوى تحت سهو أو غفلة أو قلة معرفة. فمن (٢٤٥ أ) لا يجوز ذلك عليه هو المتفرد بالإلهية سبحانه وتعالى. وكذلك يسأل منهم الدعاء بحسن الخاتمة. فقد صادف قرب الوفاة والله أعلم. فكتبه على رأس السبعين من مولده.

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، وسلامه عليه وعليهم أجمعين وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل. اللهم وأغفر لصاحبه وكاتبه وللقارئ فيه ولمن قال آمين يا رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

الهوامش:

(١) هكذا فى الأصل.

(٢) هكذا، ولعلها: لكن (المحقق).

(٣) فى الأصل: الباقون.

(٤) ابتداء من هنا وحتى ص ١٠٥ واضح أن المؤلف لخص هذا الجزء أو اقتبسه بتصرف نقلاً عن كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار (الجزء العشرين، القسم الثانى، ص ٢٦٥ حتى نهاية المغنى، ص ٢٧٤ المحقق.

(٥) فى المغنى، ص ٢٦٨ خيَّروه، جـ ٢٠ المتمم.

(٦) جاء فى المغنى (جـ٢٠ المتمم، ص ٢٦٨) ما يلى: أليس تخلف أمير المؤمنين عليه السلام عن البيعة، وعمار، وسلمان، وأبو الدرداء، والمقداد، وحذيفة، وعبد الله بن مسعود، أليس لم يحمل عن واحد من بنى هاشم انه حضر السقيفة او بايع، فكيف يجوز، والحال هذه، أن يدعى الإجماع فيما هذا حاله؟

(٧) هكذا فى الأصل، ولعلها: ملبياً، وفى المغنى قراها المحقق: ملبباً، جـ٢٠ ص٢٦٩(المتمم).

(٨) فى المغنى: ما من، جـ٢٠ ص ٢٦ (المتمم).

(٩) لعلها: عليه.

(١٠) فى المغنى: لهم، ص ٢٧١ جـ٢٠ المتمم.

(١١) هكذا فى الأصل، وفى طبعة المغنى: يتمسك، ص ٢٧٠ جـ٢٠ المتمم.

(١٢) لعلها: الزموا.

(١٣) يمكن أن تقرأ أيضاً: ليجلوا (المحقق).

(١٤) إلى هنا ينتهى تلخيص المؤلف لما ورد فى نهاية الجزء العشرين، القسم الثانى من كتاب المغنى، ص ٢٧٤

(١٥) هكذا قرأناها مع انها يمكن أن تقرأ: فرح أو فرج. (المحقق).

(١٦) هكذا فى الأصل.

(١٧) من المحتمل أن تقرأ: اثم!!

(١٨) فى الأصل: أحدا.

(١٩) هكذا فى الأصل.

(٢٠) يمكن أن تقرأ: يجمل.

(٢١) مثل هذه الروايات، وهى خبر آحاد فى نهاية المطاف، لا يمكن أن يؤسس عليها نظام سياسى كامل لدولة كبرى هى الدولة الإسلامية. لأن نظام الحكم ينبغى أن يكون له قواعد وضوابط من العقل ومن الآيات المحكمة، ومن الأحاديث التى لا يرقى إليها شك والتى لا تصطدم أو تتعارض مع صريح القرآن الكريم. (المحقق).

(٢٢) ما بين القوسين إضافة من عندنا لأن الكلمة مطموسة فى الأصل، ويمكن أن تكون متى كا(ن)، المحقق.

(٢٣) فى الأصل: أبو بكر.

(٢٤) فى الأصل: نحير.

(٢٥) من الواضح أن ثمة تكملة لم يرد ذكرها هنا. ومن الجائز أن تكون التكملة فيما ورد بعد كلمة «فصل» التالية مباشرة، (المحقق).

(٢٦) سقط هنا قول الرسول: من بعدى أبداً. (المحقق).

(٢٧) لعل الأصح: أن يكون عاماً (المحقق).

(٢٨) يمكن أن تقرأ التفضيل، ولا يؤدى هذا التصحيف أى خلل فى المعنى.

(٢٩) لعلها: مشتركاً.

(٣٠) فى الأصل، وقرره (المحقق).

(٣١) ما بين القوسين إضافة من عندنا ليستقيم المعنى. (المحقق).

(٣٢) فى الأصل: ترادت.

(٣٣) فى الأصل: ظاهراً.

(٣٤) صحيح البخارى، جـ ٤ ص ٢٠٨ المكتبة الإسلامية، (تركيا)، سنة ١٩٨١م.

(٣٥) فى الأصل: الذين.

(٣٦) الكلمة مطموسة فى الأصل.

(٣٧) فى الأصل: كان.

(٣٨) فى الأصل: شريكاً.

(٣٩) فى الأصل: مال لأخيه.

(٤٠) مطموسة فى الأصل.

(٤١) لعلها: الأئمة!! (المحقق).

(٤٢) مطموسة فى الأصل، وقد اجتهدنا فى تصحيفها، (المحقق).

(٤٣) بياض فى الأصل، وقد أضفنا الكلمة ليستقيم المعنى، (المحقق).

(٤٤) بياض فى الأصل، والإضافة من عندنا، ليستقيم المعنى، (المحقق).

(٤٥) بياض فى الأصل، والإضافة من عندنا، ليستقيم المعنى، (المحقق).

(٤٦) فى الأصل: كفسه!!

الفهرس

صفحة	الموضوع
٥	كلمات لابد منها
٧	تصدير عام
٧	بين الأخلاق والسياسة
٩	مصر
١٠	الهند
١٠	الصين
١١	اليونان
١١	أ ـ أفلاطون
١٤	ب ـ أرسطو
٢٠	الإسلام ونظرته للإنسان
٢٨	الصحابة
٣٥	التشيع والزيدية
٣٩	زيد والزيدية
٤٢	السمات العامة للزيدية
٤٧	ثورة زيد بن علىّ .... لماذا
٥٤	من أهم فرق الزيدية

المعتزلة ٥٧
الإمامة بين الزيدية والمعتزلة على ضوء كتاب الجواب
الناطق ٦٣
مخطوط الجواب الناطق ٧٦
مؤلف الجواب الناطق ... من هو ٨١
هوامش الدراسة ٨٩
النص ٩٩
الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق فيما
خالف به ابن الملاحمى مذاهب الزيدية فى الإمامة
الـهـوامش ١٦٧

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

امام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -

الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبـات ووكـلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة- بيروت - هاتف: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيدانى - الحمراء - رأس بيروت -بناية سنتر ماريا.
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع-
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونس

دار المعارف
طريق تونس كلم 131 المنطقة الصناعية بأكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض -
تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ -
هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -
شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة ٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ -
هاتف : ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديرى الخيرية -
الجوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلى فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

الجزائر

١ - دار كتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حى 72 مسكن م. ب. ا. ع. عمارة هـ محل ٠٢ - جيجل - هاتف :
034477122 - فاكس : 034495697
موبايل : 0661448800